

تاريخ الفلسفة



أحمد الأول (السلطان)



تأليف : فردريك كوبلستون
ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام

436

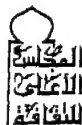
تاريخ الفلسفة

المجلد الأول

(اليونان وروما)

تأليف : فردريك كوبلستون

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٣٦

- تاريخ الفلسفة (المجلد الأول - اليونان وروما)

- فردريك كويلستون

- إمام عبد الفتاح إمام

- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ترجمة كاملة لكتاب :

History of Philosophy (Volume 1)

تأليف : Frederick Copleston, S. J.

الصادر عن : Image Books

Doubleday

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084 E. Mail : asfour @ onebox. com

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
11	مقدمة
19	بقلم المترجم تصدير
25	بقلم المؤلف كلمة المؤلف للطبعة المنقحة
27	الفصل الأول: مدخل
27	أولاً: لماذا ندرس تاريخ الفلسفة..؟
32	ثانياً: طبيعة تاريخ الفلسفة
36	ثالثاً: كيف ندرس تاريخ الفلسفة
39	رابعاً: الفلسفة القديمة
43	الجزء الأول: الفلسفة قبل سقراط
43	الفصل الثاني: مهد الفكر الغربي: أيونيا
55	الفصل الثالث: الرواد: فلاسفة أيونيا الأول
55	أولاً: طاليس
58	ثانياً: أنكسمندر
60	ثالثاً: أنكسمنس
63	الفصل الرابع: الجماعة الفيثاغورية
75	الفصل الخامس: الكلمة عند هيراقليطس
87	الفصل السادس: الواحد عند بارمنيدس وميليسس
97	الفصل السابع: جدل زينون
98	أولاً: أدلة ضد الكثرة الفيثاغورية
99	ثانياً: حجج زينون ضد نظرية الفيثاغوريين في المكان
100	ثالثاً: حجج ضد الحركة

حاشية على مذهب وحدة الوجود في الفلسفة

104 اليونانية السابقة على سقراط
107 الفصل الثامن: أنبأ قليس الأكراجاسي
113 الفصل التاسع: خطوة أنكساغوراس القديمة
121 الفصل العاشر: الذريون
127 الفصل الحادي عشر: الفلسفة قبل سقراط
133 الجزء الثاني: الفترة السقراطية
135 الفصل الثاني عشر: السوفسطائيون
141 الفصل الثالث عشر: بعض أفراد السوفسطائيين
141 أولاً: بروتاجوراس
146 ثانياً: بروديقوس
147 ثالثاً: هيبياس
147 رابعاً: جورجياس
151 خامساً: السفسطة
153 الفصل الرابع عشر: سقراط
153 أولاً: حياة سقراط المبكرة
157 ثانياً: مشكلة سقراط
162 ثالثاً: النشاط الفلسفي لسقراط
174 رابعاً: محاكمة سقراط
177 الفصل الخامس عشر: صفار المدارس السقراطية
177 أولاً: مدرسة ميغارا
179 ثانياً: المدرسة الأيليسية الارترية
179 ثالثاً: المدرسة الكلية المبكرة
183 رابعاً: المدرسة القورينائية
187 الفصل السادس عشر: ديمقريطس الأباديري
191 الجزء الثالث: أفلاطون
193 الفصل السابع عشر: حياة أفلاطون
201 الفصل الثامن عشر: مؤلفات أفلاطون

201	أولاً: الأصالة
204	ثانياً: الترتيب الزمني للمؤلفات
213	الفصل التاسع عشر: نظرية المعرفة
214	أولاً: المعرفة ليست هي الإدراك الحسي
218	ثانياً: المعرفة ليست هي «الحكم الصادق»
219	ثالثاً: المعرفة ليست الحكم الصادق بالإضافة إلى تفسير
221	رابعاً: المعرفة الصادقة
225	المعرفة والوجود عند أفلاطون
239	الفصل العشرون: «نظرية المثل»
289	الفصل الحادي والعشرون: سيكولوجيا أفلاطون
301	الفصل الثاني والعشرون: النظرية الأخلاقية
301	(١) الخير الأقصى
304	(٢) الفضيلة
309	الفصل الثالث والعشرون: الدولة
311	(١) الجمهورية
321	(٢) رجل الدولة (السياسي)
322	(٣) القوانين
329	(٤) الرق
330	(٥) الحرب
335	الفصل الرابع والعشرون: فزيقا أفلاطون
347	الفصل الخامس والعشرون: الفن
347	أولاً: الجمال
351	ثانياً: نظرية الفن عند أفلاطون
356	ثالثاً: حاشية عن تأثير أفلاطون
359	الفصل السادس والعشرون: الأكاديمية القديمة
363	الجزء الرابع: أرسطو
365	الفصل السابع والعشرون: حياة أرسطو ومؤلفاته
368	مؤلفات أرسطو

373	أ - المؤلفات المنطقية
374	ب - المؤلفات الميتافيزيقية
374	ج - مؤلفات في الفلسفة الطبيعية
375	د - مؤلفات عن الأخلاق والسياسة
375	مؤلفات عن علم الجمال والتاريخ والأدب
379	الفصل الثامن والعشرون: منطق أرسطو
391	الفصل التاسع والعشرون: ميتافيزيقا أرسطو
429	الفصل الثلاثون: فلسفة الطبيعة وعلم النفس
445	الفصل الحادي والثلاثون: الأخلاق عند أرسطو
471	الفصل الثاني والثلاثون: السياسة
481	الفصل الثالث والثلاثون: علم الجمال عند أرسطو
481	أولاً: الجمال
483	ثانياً: الفن الجميل بصفة عامة
486	ثالثاً: التراجيديا أو المأساة
494	رابعاً: أصول التراجيديا والكوميديا
496	حاشية حول الميثاقين القدماء
499	الفصل الرابع والثلاثون: أفلاطون، أرسطو..
507	الجزء الخامس: الفلسفة بعد أرسطو..
509	الفصل الخامس والثلاثون: تهيئة
515	الفصل السادس والثلاثون: الرواقية المبكرة
515	(١) زينون
516	(٢) المنطق الرواقي
519	(٣) الكسمولوجيا الرواقية
528	(٤) الأخلاق الرواقية
535	الفصل السابع والثلاثون: الأبيقورية
535	١ - حياة أبيقور
536	٢ - قواعد المعرفة
538	٣ - علم الطبيعة

542 ٤ - الأخلاق الأبيقورية
548 حاشية عن المذهب الكليبي
549 الفصل الثامن والثلاثون، الشكاك القدامى والأكاديمية المتوسطة
549 أولاً: الشكاك القدامى
549 بيرون الايلسي
550 ثانياً: الأكاديمية المتوسطة
551 ثالثاً: الأكاديمية الجديدة
559 الفصل التاسع والثلاثون، الرواقية المتوسطة
564 حاشية عن المدرسة المشائية في الفترة الهلنستية - الرومانية
567 الفصل الأربعون، الرواقية المتأخرة
567 أولاً: أنايوس سينكا
572 ثانياً: ابيكتيوس
577 ثالثاً: ماركوس أوريليوس
581 الفصل الحادي والأربعون، الكليون والانتقائيون، والشكاك
581 أولاً: الكليون
586 ثانياً: الانتقائيون
587 ثالثاً: الشكاك
590 سكستوس امبريقوس
593 الفصل الثاني والأربعون، الفيثاغورية المجددة
597 حاشية عن أبولونيوس الطياني
601 الفصل الثالث والأربعون، الأفلاطونية المتوسطة
609 الفصل الرابع والأربعون، الفلسفة اليهودية الهلنستية
617 الفصل الخامس والأربعون، أفلوطين والأفلاطونية المجددة
617 أولاً: حياة أفلوطين
618 ثانياً: مذهب أفلوطين
628 ثالثاً: مدرسة أفلوطين
633 الفصل السادس والأربعون، مدارس أخرى للأفلاطونية المجددة
633 أولاً: المدرسة السورية

634 <u>ثانياً: مدرسة براجمة</u>
635 <u>ثالثاً: مدرسة أئينا</u>
640 <u>رابعاً: مدرسة الإسكندرية</u>
642 <u>خامساً: الأفلاطونيون المحدثون في الغرب اللاتيني</u>
647 <u>الفصل السابع والأربعون، نظرة ختامية عامة</u>
671 ملحق رقم ١
673 ملحق رقم ٢
677 ملحق رقم ٣

مقدمة

بقلم: المترجم

هذا هو المجلد الأول من موسوعة كبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، نقدمها إلى المكتبة العربية لأول مرة - على ما أعلم - فليس هناك كتاب عن «تاريخ الفكر الغربى» يمثل هذا القدر من الاتساع والشمول والعمق.

وقبل أن نخوض فى تفصيلات هذا الكتاب نود أن نقدم للقارئ أولاً مؤلفه. فمن هو مؤلف الكتاب؟

هو فردريك كويلستون (١٩٠٧ - ١٩٩٤) - الفيلسوف الإنجليزى وعالم اللاهوت، الذى ولد فى ٧ إبريل عام ١٩٠٧ ودرس فى كلية «مارلبورو»، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، لينتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، ويصبح أستاذاً لتاريخ الفلسفة فى كلية «هيثروب» Heythrop.. التى ارتبط بها لفترة طويلة (١٩٣٩ - ١٩٧٠) ليعمل بعد ذلك كأستاذ زائر فى جامعة «سانتا كلارا» فى كاليفورنيا عام ١٩٧٤ - ١٩٧٥. ثم بعد ذلك فى عام (١٩٧٧ - ١٩٨٢) - وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦ - بالإضافة إلى إلقائه مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة محاضرات جيفورد فى جامعة «إبردين» عام ١٩٧٩ - ١٩٨٠. كما كان أستاذاً زائراً أيضاً فى «السويد» و«سانت أندروز».

أما مؤلفاته فهى غزيرة، فهو على الرغم من أنه يعدّ أحد أبناء الكنيسة فإنه يفرّد كتابين عن «نيتشه» - الفيلسوف الذى اشتهر بعدائه للمسيحية، حتى أنه كتب كتاباً بعنوان «عدو المسيح» - وكان الكتاب الأول الذى كتبه «كويلستون» بعنوان: «نيتشه: فيلسوف الحضارة» - عام ١٩٤٢. والكتاب الثانى بعنوان: «القديس توما ونيتشه» عام ١٩٦٤.

إلا أن مشروعه الضخم بدأ عندما تفرغ بشكل كامل لإصدار موسوعته الكبرى فى «تاريخ الفلسفة الغربية» ابتداء من عام ١٩٤٦. حيث أصدر الكتاب الأول عن «اليونان

والرومان» - وهو الذى نقدمه لك اليوم - وثم كان الكتاب الثانى عن الفترة من «أوغسطين» حتى «دانز سكوت». والثالث من «وليم والأوكامى» حتى «سواريز». أما الرابع فهو عن الفلسفة الحديثة: من «ديكارت إلى ليبنتز». والخامس عن «الفلاسفة البريطانيين من هوبز حتى هيوم». وهكذا تتوالى المجلدات حتى تصل إلى المجلد التاسع الذى أداره حول الفلسفة الفرنسية: «من الثورة الفرنسية: حتى سارتر، وكامى، وليفى شتراوس» فضلاً عن أنه أفرد كتاباً خاصاً عن «الفلسفة المعاصرة».

وقد انتهى من موسوعته فى «تاريخ الفلسفة الغربية» عام ١٩٧٥ أى أنه استغرق فى تأليفها ما يقرب من ثلاثين عاماً. وقال عنها بعض الباحثين إنها كُتبت «بذهن متفتح، وبطريقة موضوعية شاملة... الخ». لكنه لا ينتهى من كتابة الموسوعة تماماً، حتى يكتب فى العام التالى (١٩٧٦) كتاباً بعنوان «الفلسفة والفلاسفة»، وكتاباً آخر بعنوان: «حول تاريخ الفلسفة عام ١٩٧٩»، و«الفلسفة والثقافة عام ١٩٨٠». كما كتب كذلك عن «الفلسفة فى روسيا» عام ١٩٨٦ و«الفلسفة الدينية فى روسيا» عام ١٩٨٨. فضلاً عن ذلك كله فقد كانت له مناظرات ومجادلات طويلة، مع فيلسوف الوضعية المنطقية الشهير بروفيسور أ. ج. آير (١٩١٠ - ١٩٨٩) A. J. Ayer لا سيما فيما يتعلق بمسألتين هامتين هما «وجود الله» و«إمكان الميتافيزيقا».

وفى عام ١٩٩٤ توفى الفيلسوف الإنجليزى الكبير «فردريك كوبلستون» عن عمر يناهز السابعة والثمانين.



ونحن نقدم لك اليوم المجلد الأول من هذه الموسوعة الكبرى فى «تاريخ الفلسفة» آمليين أن تظهر الترجمة العربية للمجلدات الأخرى تباعاً - ويعرض هذا المجلد للفلسفة عند «اليونان والرومان» فى سبعة وأربعين فصلاً، يدور الفصل الأول منها حول بعض الموضوعات العامة.

أما الفصول الباقية فهو يقسمها خمسة أجزاء على النحو التالى:

الجزء الأول: فى عشرة فصول، ويدور حول الفلسفة قبل سقراط.

الجزء الثانى: فى خمسة فصول، ويتناول الفترة السقراطية.

الجزء الثالث: فى عشرة فصول، ويدرس أفلاطون ابتداء من حياته ومؤلفاته حتى الأكاديمية القديمة.

الجزء الرابع: فى ثمانية فصول، عن أرسطو وجوانب فلسفته المختلفة، وهو يجعل الفصل الأخير مقارنة بين أفلاطون وأرسطو.

الجزء الخامس والأخير: فى ثلاثة عشر فصلاً عن الفلسفة بعد أرسطو ويجعل الفصل الأخير: نظرة ختامية عامة.

★★★★

ويطرح المؤلف فى بداية كتابه بعض الموضوعات العامة منها سؤال قد يطرأ على ذهن القارئ هو: لماذا ندرس تاريخ الفلسفة؟ ويجب عليه بقوله: إن الإنسان المثقف لا بد أن يعرف قدرأ من تاريخ بلاده، لا سيما السياسى فحسب. بل الثقافى أيضاً: فالرجل الإنجليزى لابد أن يعرف شيئاً عن «روجر بيكون»، و«فرانسيس بيكون»، و«توماس هوبز»، و«جون لوك»... الخ. فضلاً عن شكسبير، وشللى، وبيرون... وغيرهم. وقل مثل ذلك فيما يتعلق بالمثقف العربى الذى لابد أن يعرف شيئاً عن الكندى، والفارابى، وابن سينا ... فضلاً عن ابن الهيثم والخوارزمى والجاحظ والمتنبى ... الخ.

أى أن يعرف شيئاً عن تاريخ الفلسفة الإسلامية كجزء من تراث بلاده الثقافى، ثم عليه أن يعرف أيضاً كيف تأثر الفكر الفلسفى الإسلامى بالفكر اليونانى، وكيف أثر فى الفكر الأوروبى اللاحق. وكذلك الإلمام بطرف من الثقافة الإنسانية بصفة عامة. وكما يقول المؤلف بحق: «لا أظن أحداً يزعم أن قراءة شكسبير، وتأمل ما أبدعه ميخائيل أنجلو - مضية للوقت...». وإذا كان المثقف - بصفة عامة - يحتاج إلى مثل هذه المعرفة فإن طالب الفلسفة أحوج ما يكون إليها..

ويتساءل المؤلف أيضاً: أليكون تاريخ الفلسفة أرض قتال يموج بأشلاء القتلى - وهى وجهة النظر القديمة إلى تاريخ الفلسفة التى سبق أن فنّدها هيجل - التى كانت ترى أن كل مذهب يقتل المذهب السابق له ويقوم بدفنه! وقد ردَّ المؤلف على هذه النظرة بطريقة دينية خالصة، فى حين أن معالجة هيجل كانت فلسفية، عندما ذهب إلى

أن كل مذهب يكشف من زاوية خاصة عن جانب من جوانب الحقيقة والتي تظهر في فترات التاريخ المختلفة، وهكذا يصبح تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحقيقة وهي تحج عبر التاريخ...»^(١).

كما يناقش المؤلف كذلك طبيعة تاريخ الفلسفة - وهو مسابير لهيجل أيضاً - لا يعتبره مجرد تجميع للأراء، أو رواية لأفكار معزولة لا رابط بينها، بل يرى أن هناك استمراراً وترابطاً بين المذاهب، ولا يمكن فهم أية فلسفة فهماً حقيقياً وشاملاً ما لم يُنظر إليها في سياقها التاريخي وارتباطها بغيرها من الفلسفات السابقة واللاحقة عليها. وهو لا يتحمس كثيراً للمنظور السيكلوجي الذي أضيف في أواخر القرن التاسع عشر، ويرى أنه ربما كان هاماً بالنسبة لعالم النفس أكثر منه لمؤرخ الفلسفة.

كما يناقش في الفصل الثاني موضوعاً خلافاً طال فيه النقاش والجدل، وهو موضوع نشأة الفلسفة وينحاز انحيازاً كاملاً لوجهة نظر أرسطو القديمة القائلة بأن النشأة كانت يونانية، ويرى أن فكرة ردها إلى مؤثرات شرقية مثل: مصر وبابل - فكرة لم يعرف عنها الفلاسفة والكتّاب اليونان شيئاً «لأن نظرية الأصل الشرقي تعود أساساً إلى فلاسفة الإسكندرية.. وهي التي أخذها عنهم المدافعون عن الديانة المسيحية..»! ويصر «كوبلستون» على أن اليونان لم يستمدوا فكرة فلسفية واحدة من الشرق، ويكرر ما سبق أن قيل في هذا الموضوع من أن الفكر الشرقي كان يلمس المعرفة ليسد بها حاجة يومية، أو منفعة عملية تخدم مطالب الناس في حياتهم. أو أن التفكير الشرقي اختلط بالعقيدة الدينية التي سيطرت على حياتهم، ونظمت سلوكهم، فاهتموا بالتفكير في الألوهية، والبعث والخلود... الخ^(٢).

وإذا كان المؤلف يغالى في نصرة القضية التي تقول إن الفلسفة اليونانية جاءت

(١) قارن ترجمتنا لكتاب هيجل «تاريخ الفلسفة» ص ١٣، وص ١٨٠ وما بعدها - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٧.

(٢) أخذ بعض مؤرخي الفلسفة في الشرق بهذه النظرية: انظر مثلاً د. عبد الرحمن بدوي: «ربيع الفكر اليوناني» ص ٨ وما بعدها، مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٤٦. وأيضاً الدكتور محمد علي أبو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي» المجلد الأول - الفلسفة اليونانية ص ٢٩ وما بعدها. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٠.

أصيلّة على غير مثال - فإننا لا نريد أن نغالى فى الموقف المضاد فنقول: إن كلمة «الفلسفة» مصرية الأصل.. أو أن «.. ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود فى فلسفة بتاح حوتب، وما تركه لنا شوبنهاور وتولستوى من تراث مثلاً فى حكمة أبور، كما نجد وحى اسبنوزا وكانط فى رؤى اخناتون... الخ»^(١) - بل يكفى أن نقول: إن تيار الفكر البشرى متصل، وليس هناك مرحلة انقطع فيها هذا الاتصال لنقول إنه بدأت فترة كانت «خلقاً عبقرياً أصيلاً جاء على غير مثال..»!

والواقع أن الخلاف ينشأ أساساً من النظر إلى الفلسفة، فتضييق معناها، وقصره على التفكير المجرد وحده دون الحكمة العملية، هو الذى حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم - ولو اتسع معنى الفلسفة حتى تشمل الحياة العملية والروحية - كما حدث حتى فى تاريخ الفكر الغربى نفسه - لأمكن القول بأنها نشأت بين شعوب الشرق القديم، وهذا التضييق ليس إلا تعبيراً عن تعصب الغربيين لحضارتهم.

وإذا كانت الفلسفة فى الصين - مثلاً - قد انحصرت فى نطاق الأخلاق، والبحث عن المثل الأعلى لسلوك الإنسان كما هى الحال عند كونفوشيوس، ومانشيوس، فقد كانت كذلك عند سقراط وشيشرون (مع فوارق نظرية) - وما قال به «الإخوة الفيثاغوريون».. ومع ذلك فقد كانوا جميعاً فلاسفة، فلم لا نقول عن كونفوشيوس ومانشيوس وبتاح حوتب.. وغيرهم من حكماء الشرق أنهم فلاسفة رغم ميولهم العملية..؟!

وفضلاً عن ذلك فهناك كثرة من الأفكار التى ظهرت فى حضارة الشرق القديم - وتردد صداها بعد ذلك عند فلاسفة اليونان، فإذا كان طاليس أول الفلاسفة قد ذهب إلى أن «الماء هو أصل الأشياء جميعاً» - فإن هذه الفكرة نفسها سبق أن ظهرت عند المصريين والبابليين. وقل مثل ذلك فى فكرة التناسخ التى ظهرت عند قدماء الهنود، وأخذها عنهم الفيثاغوريون.

وأخيراً، فلا جدال أن معرفتنا بكنوز الحضارة الشرقية وأسرارها، ما زالت حتى

(١) د. مصطفى النشار «تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى» الجزء الأول ص ٣١ - ٣٢، وص ٣٥ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٩٨ .

الآن حديثة العهد، ويقوم العلماء بالكشف عن جوانبها المختلفة يوماً بعد يوم، وربما يطالعنا المستقبل بتراث من النظر العقلى عند المصريين، والهنود، والصينيين والبابليين بأكثر بكثير مما هو معروف حتى الآن بحيث يوضع التراث الشرقى فى مكانه اللائق من تراث الفكر البشرى.

وهناك موضوعات أخرى نختلف فيها مع المؤلف منها إصراره على النظر إلى فلسفة بارمنيدس على أنها مادية، وأن الوجود البارمنيدى الشهير مادى: وإلا «فكيف أمكن لبارمنيدس أن يعتقد أن الوجود كروى الشكل ما لم يعتقد أنه مادى...؟» - لكن ربما كان هذا القول هو إحدى السذاجات الطبيعية التى يقع فيها الفكر فى بداياته الأولى، فلم يستطع بارمنيدس أن يتخلص من محاولة رسم صورة تخطيطية للوجود، وجميع هذه الصور لابد أن يكون لها شكل ما.

لكن علينا أن نلاحظ ما هو أهم من ذلك وهو أن التعدد والحركة، أعنى عالم الحواس الذى تعتبر الحركة والتعدد أهم مظاهره عالم غير حقيقى Unreal، أما الوجود الحقيقى فهو ما نكتشفه عن طريق العقل وحده؛ وليس ذلك ما يقوله الماديون عادة. ولقد لخصنا وجهة النظر التى تجعل الفلسفة الإيلية - فى نظرنا - فلسفة مثالية. وتجعل من بارمنيدس أباً للميتافيزيقا فى خمس نقاط وليس ثمة ما يدعو إلى تكرارها^(١).

وإنما يكفى أن نقول إن الوجود البارمنيدى هو أول مقولة فى منطق هيجل، وهو مقولة «خالصة» تدرس كما أشرنا بالعقل لا بالحواس - فضلاً عن أن بارمنيدس يفرق بين الظاهر والحقيقة كما تفعل المذاهب المثالية - والميتافيزيقية بصفة عامة - بالإضافة إلى أن المذاهب المادية تميل كما هو معروف إلى القول بالكثرة لا بالوحدة - كما يفعل المثاليون - وقل مثل ذلك فى معارضتهم للحركة وتأييدهم للسكون - الخ، فتلك أمور لم يقف المؤلف عندها لمناقشتها وتفسيرها..

وهناك موقف آخر نختلف فيه مع المؤلف، وهو أنه رغم «موضوعيته»، فإنه يؤيد أن يكون للمؤرخ وجهة نظر ينتقى على أساسها من أحداث التاريخ - ولعل هذا هو السبب فى أن كويبلستون لا ينسئ أبداً أنه عالم فى اللاهوت، ومن ثم فإنه كثيراً ما يدخل

(١) قارن هامش ٣ ص ٩٢ من الفصل السادس.

أفكاراً لاهوتية - بلا مبرر - فى تفسيره للمذاهب الفلسفية أو يقحم معتقدات دينية بطريقة فجأة، وقد أشرنا إلى أمثلة لذلك، ويكفى هنا أن نقول إنه يعتبر «الفلسفة الدائمة» - وهو تعبير استخدمه هيجل أيضاً معنى الفلسفة الكلية التى تكون فلسفة أفلاطون وأرسطو نماذج لها - هى «الفلسفة التومائية» فى نظر كوبلستون - وهو تفسير لا يقول به إلا التومانيون وحدهم! فى حين أنه كان المفروض - كمؤرخ - أن يكون أكثر «موضوعية»!

غير أن هذه الموضوعات الخلافية لا تقلل أبداً من قيمة هذا الكتاب الذى يدهشك بما فيه من قدر هائل من المعلومات عن كل فيلسوف أو كل مذهب، حتى ذهب البعض إلى أنه لا بد أنه كان يستخدم حشداً من المعاونين والمساعدين الذين يمدونه بهذا الكم الضخم من المعلومات والمعارف والمراجع والمصادر... الخ - وهى أمور سوف يتبينها القارئ بسهولة أثناء مطالعته لهذا الكتاب.

أما المشكلة الكبرى التى صادفتنى أثناء ترجمة هذا الكتاب فهى كم المصطلحات اليونانية واللاتينية التى لا حدَّ لها! حتى أنك لا تكاد تجد صفحة واحدة تخلو من هذه المصطلحات، التى تتحول فى بعض الأحيان إلى «عبارات» أو فقرات كاملة - وقد استعنت بزميلين من كلية الآداب جامعة عين شمس هما: الدكتور محمد عنانى، والدكتور رأفت سيف، فلهما منى جزيل الشكر على ما قدما من عون، وبذلاً من جهد فى ترجمة هذه المصطلحات.

وبعد... فإننى لأمل أن أكون بترجمتى لهذا الكتاب قد أسهمتُ بقدر متواضع فى المشروع القومى للترجمة. وأن يستفيد من هذا المرجع الهام المثقف العام قبل القارئ المتخصص.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

تصدير

بقلم المؤلف

هناك كتب كثيرة موجودة بالفعل فى تاريخ الفلسفة، مما يجعل من الضرورى فيما يبدو أن يقدم المؤلف تفسيراً ما لإضافته كتاباً جديداً إلى هذا العدد. والواقع أن الهدف الرئيسى من تأليفى لهذا الكتاب هو أن يكون أول مجلد كامل فى تاريخ الفلسفة يمد المعاهد الدينية بعمل فيه تفصيلات أكثر، ونطاق أوسع، من الكتب المدرسية الشائعة، وأن يحاول فى الوقت ذاته أن يعرض التطور المنطقى والترابط بين المذاهب الفلسفية. صحيح أن هناك كتباً كثيرة متاحة فى اللغة الإنجليزية، (وهى متميزة عن الرسائل العلمية التى تعالج موضوعات دقيقة) تعرض تفسيراً، فلسفياً وعلمياً فى آن معاً، لتاريخ الفلسفة، غير أن وجهة نظرها تختلف أحياناً، أتم الاختلاف عن النظرة التى يعرضها المؤلف، كما تختلف عن نوع الطالب الذى يضع المؤلف فى ذهنه أنه يكتب له الكتاب. وذكر «وجهة النظر» على الإطلاق عند دراسة تاريخ الفلسفة قد يكون مثيراً للدهشة. لكن ليس ثمة مؤرخ حقيقى يستطيع أن يكتب دون أن تكون له «وجهة نظر»، أو «موقف»، لأنه لا بد أن يكون لديه على أقل تقدير - إن لم يكن هناك سبب آخر - مبدأ للاختيار، يوجه اختياره الذكى وترتيبه للوقائع وتنظيمها. صحيح أن كل مؤرخ يراعى ضميره، سوف يجاهد لأن يكون موضوعياً بقدر المستطاع، وسوف يتجنب أى إغراء لتشويه الوقائع حتى تتناسب مع نظريته التى تصورها مسبقاً، أو أن يهمل ذكر وقائع معينة ببساطة لأنها لن تدعم نظريته. غير أنه إذا ما حاول كتابة التاريخ دون أن يكون لديه مبدأ للاختيار فسوف ينتهى

إلى عرض زمني محض للأحداث، وليس إلى تاريخ حقيقي - أى تسلسل محض للأحداث أو الآراء بغير فهم، ولا فكرة رئيسية محرّكة. وما الذى يمكن أن نقوله عن كاتب يكتب عن التاريخ الإنجليزي ويرصّ عدداً من ملابس الملكة إليزابيث، وهزيمة الأسطول الأسباني «الأرامادا»^(١). كوقائع متساوية الأهمية - أو لا يقوم بأية محاولة معقولة ليبيّن كيف نشأت المغامرة الأسبانية، وما هى الأحداث التى أدت إليها، وما هى نتائجها؟!

أو ماذا نقول - فى حالة مؤرخ الفلسفة الذى تلزمه نظريته الفلسفية الشخصية، بحيث تؤثر فى اختياره وعرضه للوقائع، أو على الأقل فى التشديد الذى يضعه على وقائع أو زوايا معينة. وإذا أردنا مثلاً بسيطاً لمؤرخين للفلسفة القديمة ربما قدّم كل منهما دراسة موضوعية متساوية للوقائع مثل تاريخ «الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة». لكن إذا تصور أحد الرجلين أن كل مذهب يتحدث عن تعالى هو حمق مطبق، بينما أصرّ الآخر على الإيمان بحقيقة تعالى، فإنه يصعب أن نتصور أن عرضهما للتراث الأفلاطونى لا بد أن يكون عرضاً واحداً بالضبط. فربما عرض كل منهما الآراء الأفلاطونية بطريقة موضوعية وبضمير حى. لكن من المرجح أن يفضى الأول أهمية ضئيلة على ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة، مثلاً، مشيراً إلى أنه ينظر إلى الأفلاطونية المحدثة على أنها نهاية مؤسفة للفلسفة اليونانية. لأنها ارتدت إلى «التصوف» أو «الفكر الشرقى»؛ بينما يشدد الآخر على الوجه التركيبى فى الأفلاطونية المحدثة وأهميته فى الفكر المسيحى. لا أحد منهما قد قام بتشويه الوقائع بمعنى أن ينسب إلى الفلاسفة آراء لم يقولوا بها، أو يطمس معتقداً من معتقداتهم أو يهمل تسلسل الأحداث الزمنية، أو الترابط المنطقى. غير أن صورة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة هى نفسها صورة مختلفة عند كل منهما على

(١) كلمة Aramada تعني بالأسبانية «المنيع» أو «الذي لا يقهر» وهو أسطول ضخم يتألف من أكثر من خمسمائة سفينة تحمل على ظهرها ١٩٤ ألف رجل - أرسله فيلب الثاني ملك أسبانيا المتعصب للمذهب الكاثوليكي لتأديب ملكة بريطانيا البروتستانتية إليزابيث - ويريد المؤلف أن يقول أنه بدون مبدأ الاختيار والانتقاء لن تفرق بين الأحداث النافهة كملابس الملكة وبين الهجوم الأسباني الشرس الذى انهزم بمساعدة من سوء الأحوال الجوية (المترجم).

نحو لا يخطئه النظر. وإذا كان ذلك كذلك فأنا لن أتردد فى أن أدعى الحق فى تأليف كتاب عن تاريخ الفلسفة من منظور الفيلسوف الأسكولائى. لكن القول بأنه قد تكون هناك أخطاء أو تفسيرات زائفة ترجع إلى الجهل فسوف يكون جريئاً، بل وأحمق من ينكر ذلك. لكنى أدعى أيضاً أنى جاهدت لكى أكون موضوعياً. كما أدعى فى الوقت ذاته أن القول بأننى كتبتُ هذا الكتاب من منظور معين هو ميزة أكثر منه عيباً. فهو على أقل تقدير يمكننا من تفسير سليم متماسك ذى معنى لما قد يبدو - لو استخدمنا طريقة أخرى - مجرد أخطاء مفككة من آراء لا تصلح حكاية من الحكايات الخرافية.

لابد أن يكون واضحاً، مما سبق ذكره - أننى لم أكتب هذا الكتاب للباحثين أو المتخصصين، بل لطلاب من نوع معين، تتعرف الغالبية العظمى منهم لأول مرة على تاريخ الفلسفة، والذين درسوه بمصاحبة دراسة نسقية للفلسفة الأسكولائية حيث كان عليهم أن يكرسوا الجانب الأكبر من انتباههم إلى الموضوع الأخير فى الوقت الحاضر. أما بالنسبة للطلاب الذين كانوا فى ذهنى (رغم أننى سأكون سعيداً سعادة لا حد لها لو أن الكتاب أثبت أنه مفيد لغير هؤلاء الطلاب أيضاً) فقد تبدو مجموعة من الرسائل العلمية الأصلية أقل نفعاً من كتاب يقول عن نفسه صراحة أنه كتاب مدرسى. لكنه ربما يصبح عند بعض الطلاب دافعاً ومثيراً لدراسة النصوص الفلسفية الأصلية، وكذلك الشروح والدراسات التى قام بها باحثون مشهورون لهذه النصوص. ولقد حاولت أن أضع ذلك فى ذهنى وأنا أكتب الكتاب الحالى لأن «من يتصدى لغاية ما، عليه أن يعرف الوسائل أيضاً». أئبغنى على الكتاب إذن أن يقع فى أيدى قراء يعرفون تاريخ الفلسفة القديمة معرفة جيدة ويثير فيهم الظن بأن هذه الفكرة تقوم على أساس ما قاله «بيرنت» أو «تيلور»، وأن تلك الفكرة تقوم على أساس ما ذكره ريتير Ritter، أو يجير Jeager أو «شتنزل» أو «بريختر» - دعنى أذكر هؤلاء الطلاب بأننى أنا نفسى أعرف ذلك تمام المعرفة وعلى وعى بها، لكنى لم أتفق بطريقة غير نقدية وبلا تمحيص، مع ما قاله الباحثون فى موضوع معين. فلا شك أن الأصالة أمر مرغوب فيه عندما تعنى اكتشاف حقيقة لم يُمط عنها اللثام حتى الآن. غير أن البحث عن الأصالة من أجل الأصالة ليس عملاً يتناسب مع المؤرخ. ومن ثم فأنا أعترف بمحض إرادتى بدينى لهؤلاء الباحثين الذين صقلوا البحث العلمى البريطانى، والقارة الأوروبية، وأضافوا عليه بريقاً ولمعاناً لرجال من أمثال برفسور أ. إ.

تيلور A. E. Taylor، وسيرديفدروس وقنسطنطين ريتز، و«فيرنر بيجر» وغيرهم. والواقع أن أحد أعداى لكتابة هذا الكتاب هو أن بعض الملخصات الموجودة بين أيدي الطلاب الذين أكتب لهم هذا الكتاب لم تضع فى اعتبارها إلا قليلاً نتائج النقد الحديث المتخصص. ولهذا فإننى أعتقد، من جانبى، أن تهمة التقصير فى استخدام مصادر الضوء هذه يمكن أن تُعد أساساً معقولاً أكثر لنقد مضاد، أكثر منها تهمة للاستخدام المفرط لهذه المصادر.

وأنا مدين بالشكر الجزيل لدائرة المعارف البريطانية لسماحها باستخدام رسوم بيانية مأخوذة من مقال سير توماس لتل هيث عن «فيثاغورس» (الطبعة الرابعة عشرة) وإلى أ. إيتيلور (السادة أصحاب شركة ماكميلان) لموافقتهم الكريمة على أن أستخدم بحرية دراسته عن المثل والأعداد عند أفلاطون (أعاد طبعها من مجلة مايند فى كتاب «دراسات فلسفية»). وإلى سير ديفيد روس والسادة أصحاب دار ميثو لموافقتهم الكريمة على الاستعانة بقائمة الفضائل الأخلاقية لأرسطو (من كتابه عن أرسطو ص ٢٠٣). وإلى مستر جورج ألن لسماحه لى باقتباس فقرة من الترجمة الإنجليزية لكتاب «الأخلاق» لنقولا هارتمان، والاستفادة من الرسم البياني فى هذا الكتاب وإلى نفس الناشرين وإلى دكتور أوسكار ليفى للاقتباسات التى اقتبستها من الترجمة الإنجليزية المعتمدة لمؤلفات «نيتشه». وإلى مستر تشارلز سكرينر وأبنائه للسماح باقتباس من ترجمة «كليتنتر» «أنشودة إلى زيوس» بقلم دكتور لفى آدم، ومن كتاب هيكس «الرواقية والأبيقورية». وإلى برفسور إ. ر. دودز، و س. ب. ك للسماح بالاستفادة من الترجمات الموجودة فى (فقرات مختارة لتوضيح الأفلاطونية المحدثة) عام ١٩٢٣. وإلى مستر ماكملان للسماح بالاقتباس من كتاب ر.ك. نتشلب «محاضرات عن جمهورية أفلاطون».

أما بالنسبة للمراجع عن الفلاسفة السابقين على سقراط فقد رتبها طبقاً للطبعة الخامسة من كتاب «ديلز» «الفلسفة قبل سقراط» (النصوص) ولقد قمتُ بنفسى بترجمة بعض الشذرات فى حين أننى فى حالات أخرى قد استعنت (بموافقة كريمة من مستر أ. بلاك) بالترجمة الإنجليزية التى قام بها «بيرنت» فى كتابه «فجر الفلسفة اليونانية». وقد اخضرت عنوان هذا الكتاب فى الإشارة إليه إلى الأحرف E.G.P. أما كتاب «تسلر» «موجز لتاريخ الفلسفة اليونانية» فقد أشرتُ إليه بكلمة «موجز» أو «مجمل». أما

الاختصارات لأسماء محاورات أفلاطون، ومؤلفات أرسطو فهي شائعة ومعروفة. ويمكن للقارئ بالنسبة لأسماء المراجع الأخرى كاملة أن يعود إلى الملحق الأول في نهاية المجلد حيث شرحتُ هذه الاختصارات. ولقد ذكرتُ بعض الكتب وأوصيت بها في الملحق الثالث، وقد فعلت ذلك لكي يستفيد منها عملياً أنواع معينة من الطلاب الذين أكتب لهم أساساً. ولم أطلق على قائمة الكتب الموجزة اسم قائمة المراجع. ولم تكن لدى أية نية لتقديم قائمة مراجع لسبب بسيط هو أن أية محاولة لتقديم قائمة مراجع كاملة (لا سيما إذا ما وضعت في ذهني - وهذا ما يجب أن يكون - المقالات القيمة في الدوريات العلمية لا بد أن تكون من الضخامة بحيث يستحيل معها من الناحية العلمية أن توضع في مثل هذا الكتاب. ويمكن للطلاب أن يعود مثلاً إلى كتاب أوبرفيج - بريختر «الفلسفة القديمة» إذا أراد أن يعرف قائمة بالمراجع وحسراً للمصادر.

كلمة المؤلف للطبعة المنقحة

لابد من توجيه الشكر إلى الموقر ت. بينى، والموقر س. ح والموقر ج وود لوك،
ولقراءة السيدات بيرنز وأوتس، وشبرن ومساعداتهن القيمة فى تصحيح الأخطاء المطبعية
والأخطاء الشكلية الأخرى التى شوهدت الطبعة الأولى، واقتراحاتهن بخصوص تحسين
الفهرس. وهناك بعض الإضافات القليلة إلى النصوص. كما هى الحال، مثلاً فى ص
١٢٦^(١) وهى إضافات أنا المسئول عنها مسئولية كاملة^(٢).

(١) فى نهاية الفصل السادس عشر الذى كتبه المؤلف عن «ديمقريطس» (المترجم).

(٢) جميع الهوامش هي للمؤلف ما لم ينص صراحة على غير ذلك (المترجم).

«مدخل»

أولاً: لماذا ندرس تاريخ الفلسفة؟

١ - من الصعب أن نقول عن إنسان ما أنه «مثقف»، دون أن تكون له معرفة، أيًا كانت بالتاريخ. فنحن جميعاً نعترف أن كل إنسان لابد أن يعرف شيئاً عن تاريخ بلاده: تطوره السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، وما أنجزه في الأدب والفن - والواقع أن من الأفضل أن تكون لديه خلفية أوسع عن التاريخ الأوروبي، بل حتى تاريخ العالم إلى حد ما. لكن إذا ما أراد الرجل الإنجليزي أن تكون لديه معرفة ما بالفرد الكبير^(١)، والملكة إليزابيث^(٢)، وكرومويل، ومارلبورو^(٣)، ونلسون، والغزو النورماندي، وعصر الإصلاح الديني، والثورة الصناعية - فسيبدو من الواضح كذلك أنه لابد أن يعرف، على الأقل، شيئاً عن «روجر بيكون»، و«داتزسكوت»، و«فرانسيس بيكون»، و«هوبز»، و«لوك»، و«باركلي»، و«هيوم»، و«جون استيورات مل»، و«هربرت سبنسر». وفضلاً عن ذلك فإذا ما توقعنا من الرجل المثقف أن لا يكون جاهلاً تماماً باليونان والرومان، وإذا ما توقعنا أنه سيخجل تماماً من أن يعترف أنه لم يسمع قط باسم «سوفكليس»، و«فرجيل»، وأنه لا يعرف شيئاً من أصول الثقافة الأوروبية - فربما توقعنا منه أيضاً أن يعرف شيئاً عن أفلاطون وأرسطو: اثنين من أعظم ما عرف العالم من المفكرين، يقفان على قمة الفلسفة الأوروبية.

(١) ألفرد الكبير (٤٨٩ - ٨٩٩م) ملك إنجلترا (٨٧١ - ٨٩٩) شنَّ حملات عسكرية ناجحة على الدانماركيين في إنجلترا، احتل لندن عام ٨٨٦م عزز التعليم وناصر العلماء، وترجم إلى الإنجليزية عدداً من المؤلفات اللاتينية (المترجم).

(٢) الملكة إليزابيث (١٥٣٣ - ١٦٠٣) (اليصابات) الأولى ملكة إنجلترا (١٥٥٨ - ١٦٠٣) ابنة هنري الثاني من آن بولين، يعتبر عصرها من أزهى المصور في التاريخ الإنجليزي (المترجم).

(٣) جون تشرشل مارلبور (١٦٥٠ - ١٧٢٢) الدوق الأول لمارلبورو وهو ضابط إنجليزي نصّبته الملكة «آن» دوقاً، اعترافاً بخدماته، ومنها هزيمته للجيش الفرنسي خارج «فيينا» في معركة بلنهايم عام

١٧٠٤ (المترجم)

فلا بد للرجل المثقف أن يعرف ولو قدراً ضئيلاً من المعرفة عن «دانتى»، و«شكسبير» و«جوته» وشيئاً يتعلق بـ فرنسيس الأسيزى Francis of Assisi^(١)، «وفرا انجليكو Fra Angelico»^(٢) - «وفردريك الكبير»، و«نابليون الأول»: فلم لا نتوقع منه أن يعرف أيضاً شيئاً عن القديس «أوغسطين» والقديس «توما الأكوينى»، وديكارت، واسبنوزا، وهيجل؟! سيكون من الخلف أن نقول إننا ينبغي أن نعلم أنفسنا شيئاً عن كبار الغزاة والمخربين ونظل نجهل المبدعين العظام الذين أسهموا بحق فى ثقافتنا الأوروبية. غير أن المصورين (الرسامين) والنحاتين العظام ليسوا وحدهم الذين خلفوا لنا تراثاً وكنوزاً باقية: بل المفكرين العظام أيضاً من أمثال: أفلاطون، وأرسطو، والقديس أوغسطين، والقديس توما الأكوينى الذين أثروا أوروبا وثقافتها. ومن ثم فجزء من التربية الثقافية أن تعرف شيئاً - على الأقل - عن مسار الفلسفة الأوروبية. ذلك لأن مفكرينا، مثل فنانينا وقادتنا العسكريين، ساهموا فى صناعة عصرنا سواء بالخير أو بالشر.

ولا أظن أحداً يزعم أن قراءة أعمال شكسبير، وتأمل ما أبدعه ميخائيل أنجلو مضيعة للوقت، ذلك لأنها أعمال تحمل فى باطنها قيمة ذاتية لا تتضاءل بعدد السنين التى انقضت بين موتهم وبين عصرنا الراهن. وكذلك لا أظن أحداً يعتبر دراسة فكر أفلاطون أو أرسطو أو القديس أوغسطين مضيعة للوقت، لأن إبداعاتهم الفكرية باقية كإنجازات شامخة للروح البشرى. وهناك فنانون آخرون عاشوا ورسموا لوحات منذ عصر روبنص Rubens^(٣). غير أن ذلك لا يقلل من قيمة أعماله: وهناك أيضاً مفكرون آخرون تفلسفوا منذ عصر أفلاطون غير أن ذلك لا يهدم أهمية وجمال فلسفته.

(١) فرانسيس الأسيزي (١١٨٢ - ١٢٢٦) راهب ومبشر إيطالي أسس الرهبانية الفرنسيسكانية عام ١٢٠٩، ثم أنشأ منها شعبة خاصة بالنساء عام ١٢١٢ عاش عيشة فقر وضعة وتعاطف مع البؤساء (المترجم).

(٢) رسام فلورانسى اسمه الحقيقي جيدو دي بتر (١٤٠٠ - ١٤٥٥) نال شهرة كبيرة فى فترة مبكرة من حياته. دخل فى سلك الرهبان الدومنيكان عام ١٤٢٠ (المترجم).

(٣) بطرس روبنص (١٥٧٧ - ١٦٤٠) رسام فلمنكى، عنى برسم الوجوه وتصوير الموضوعات الدينية والميثولوجية (المترجم).

لكن لو كان من المرغوب فيه لجميع المثقفين أن يعرفوا شيئاً عن تاريخ الفكر الفلسفي، بمقدار ما تسمح وظائفهم، ونظرتهم العقلية، وحاجتهم إلى التخصص - ألا ينبغي أن يكون ذلك مرغوباً فيه أكثر بكثير بالنسبة للطلاب الذين نذروا أنفسهم لدراسة الفلسفة؟! وأنا أشير إلى طلاب الفلسفة الأسكولائية بصفة خاصة الذين يدرسونها بوصفها «الفلسفة الدائمة»^(١). وليست عندي الآن الرغبة في مناقشة هذه «الفلسفة الدائمة»، لكنها على أية حال، لم تهبط من السماء وإنما نمت وتطورت من الماضي. وإذا أردنا حقاً تقدير أعمال القديس «توما الأكويني»، و«القديس بوناونتيرا»، و«دانز سكوت»، فإن علينا أن نعرف شيئاً من أعمال أفلاطون، وأرسطو، والقديس أوغسطين. ومرة أخرى لو كان هناك ما يسمى «بالفلسفة الدائمة» فلنا أن نتوقع فحسب أن شيئاً من مبادئها لا بد أن يعمل في عقول الفلاسفة حتى الفلاسفة المحدثين الذين يبدو - للوهلة الأولى - أنهم بعيدون جداً عن القديس توما الأكويني. وما لم يكن ذلك كذلك فسيكون من الأمور التثقيفية أن نلاحظ ما هي النتائج التي نتجت من المقدمات الكاذبة والمبادئ الخاطئة. كما أنه لا يمكن إنكار أن ممارسات المفكرين الذين تمت إداثتهم دون أن يتم إدراك موقفهم أو معناه أو دون أن ينظر إليهم في سياقهم التاريخي الحقيقي، فذلك انتقاص كبير من قدرهم، في حين أننا ينبغي أن نضع في ذهننا أيضاً أن تطبيق المبادئ الصحيحة على جميع مجالات الفلسفة، لم يكتمل، بالتأكيد، في العصور الوسطى وربما كان هناك شيء لا يزال علينا أن نتعلمه من المفكرين المحدثين: في مجال النظرية الاستطيقية (علم الجمال) وفلسفة الطبيعة مثلاً.

٢ - قد يعترض معترض فيقول إن المذاهب الفلسفية المختلفة في الماضي ليست

(١) مصطلح الفلسفة الدائمة Philosophia Perennis يعني أن مجموعة الحقائق الفلسفية الأساسية التي تتضمنها مذاهب الفلاسفة تؤلف تراثاً إنسانياً متصلاً بالرغم من التعارض بينها. ولقد ظهر هذا المصطلح بصفة خاصة في «الأسكولائية الجديدة» التي تروج في بعض الأحيان لفكرة مفادها أن مذهب القديس توما الأكويني يحتوي على «فلسفة دائمة». ويمكن تعقب هذا المصطلح إلى القرن السادس عشر عندما نشر «أوغسطينوس ستيكوس Augustinus Steuchius» كتاباً بعنوان «الفلسفة الدائمة» عام ١٥٤٠ حاول فيه التوفيق بين الفلسفة القديمة والإيمان المسيحي (المترجم)

سوى مخلفات قديمة فحسب، وأن تاريخ الفلسفة يضم «مذاهب قد تمّ دحضها وماتت روحياً، طالما أن كل مذهب قد قتل المذهب الآخر وقام بدفنه»^(١). ألم يعلن كانط أن الميتافيزيقا كانت دائماً «تبقى على العقل البشرى معلقاً بأمال لا تخبو أبداً، ومع ذلك لم يتحقق شيء منها على الإطلاق» وأنه «على حين أن كل علم آخر قد واصل التقدم» فإن البشر في مجال الميتافيزيقا «قد ظلوا على الدوام يدورون حول النقطة ذاتها «دون أن يحرزوا خطوة واحدة إلى الأمام»^(٢). وأن المذاهب الأفلاطونية، والأرسطية، والأسكولائية، والديكارتية، والكانطية، والهيكلية - كانت لها كلها فترات من الشعبية، وأنها جميعاً واجهتها التحديات: فالفكر الأوربي ربما يمثل بمخلفات المذاهب الميتافيزيقية المهجورة التي لا يمكن التوفيق بينها»^(٣) فلماذا نرهق أنفسنا بدراسة سقط المتاع القديم الذي تزره به غرف التاريخ؟

والآن، على الرغم من أن جميع فلسفات الماضي لم تواجه تحديات فحسب (وذلك أمر واضح) بل أيضاً تمّ دحضها (وليس الأمران شيئاً واحداً) فلا يزال من الصواب أن نقول: «إن الأخطاء هي دائماً تثقيفية»، مفترضين بالطبع أن الفلسفة هي علم ممكن، وليست هي نفسها سراباً خادعاً. ولو أخذنا مثلاً من الفلسفة في العصر الوسيط: النتائج التي بالغ فيها «المذهب الواقعي» من ناحية، والنتائج التي وضعها «المذهب الأسمى» من ناحية أخرى - لوجدنا أنها تشير إلى أن حل مشكلة الكليات إنما ينبغي البحث عنه في وسيط بين الطرفين الأتقيين. وهكذا يصلح تاريخ المشكلة كبرهان تجريبي على القضية التي تدرس في المدارس. ومن ناحية أخرى فإن القول بأن المثالية المطلقة قد وجدت نفسها عاجزة عن تقديم أى تفسير مقنع للذوات المتناهية، يجب أن يكون كافياً لصد أى شخص من السير في الطريق الواحدى. وكذلك فإن الإصرار في الفلسفة الحديثة على

(١) هيجل «تاريخ الفلسفة» مجلد ١ ص ١٧ .

(٢) التمهيد ص ٢ .

(٣) ألفرد نورث وايتهيد «التطور وعالم الواقع» ص ١٨ . وليس ثمة حاجة إلى القول بأن الموقف المعادي للتاريخ ليس هو موقف برفسور وايتهيد نفسه.

نظرية المعرفة، وعلى العلاقة بين الذات والموضوع، ينبغى على أية حال - رغم جميع المبالغات التى أدت إليها - أن يجعل من الواضح أن الذات لا يمكن ردها إلى الموضوع أكثر من رد الموضوع إلى الذات. فى حين أن الماركسية - بغض النظر عن أخطائها الأساسية - سوف تعلمنا أن لا نتجاهل تأثير التقنيات، وحياة الإنسان الاقتصادية على المجالات العليا فى الثقافة البشرية. إننا نقول لمن لم يشرع فى تعلم مذهب معين فى الفلسفة، ويتطلع إلى التفلسف من البداية ab ovo إن صح التعبير، إن دراسة تاريخ الفلسفة أمر لا مندوحة عنه، وإلا فسوف يخاطر بالسير فى دهاليز مظلمة ويكرر أخطاء السابقين، وهو أمر ربما تنقذه منه الدراسة الجادة لفكر الماضى.

٣ - أما القول بأن دراسة تاريخ الفلسفة قد تميل إلى إحداث إطار شكى للذهن - فهو قول صحيح، لكن لا بد لنا أن نتذكر أن واقعة تتالى المذاهب لا تبرهن على أن أية فلسفة معينة هى فلسفة خاطئة. فلو أن «س» عارض «ص» وتخلّى عنه فإن ذلك لا يبرهن، فى حد ذاته، على أن موقف «س» غير متين أو لا يمكن الدفاع عنه. إذ ربما أنه تخلّى عنه لأسباب غير مقنعة، أو بسبب تبنيه لمقدمات كاذبة، تتضمن التطور الذى ينطوى عليه الابتعاد عن فلسفة المذهب «س». لقد عرف العالم الكثير من الديانات: البوذية، والهندوسية، والزرادشتية، والمسيحية والإسلام... إلخ. غير أن ذلك لا يبرهن على أن المسيحية ليست هى الدين الحق^(١). وللبرهنة على ذلك فلا بد أن يكون هناك تفنيد عميق لبعلم الدفاع عن العقائد المسيحية. لكن كما أنه من الخُلف أن نتحدث كما لو أن وجود تنوع من الديانات سوف يدحض فى الحال أن أيّاً منها هى الديانة الحق، فكذلك سيكون من الخُلف أن نقول إن تتابع الفلسفات يبرهن فى الحال على أنه لا توجد فلسفة هى الحق أو أنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة حقّة. (ونحن نجعل هذه الملاحظة بالطبع، خالية من المعنى عندما نعى أنه ليس ثمة حقيقة أو قيمة فى أية ديانة أخرى غير الديانة المسيحية. وفضلاً عن ذلك فهناك فارق هائل بين الديانة الحقّة (أى المُنزلة) وبين الفلسفة الحقّة،

(١) ينبغي على القارئ أن لا ينسى أن المؤلف كان أحد أساتذة اللاهوت فى كلية هيثروب الكاثوليكية ثم عميداً لها، ولو كان أستاذاً فى اللاهوت البوذي لقال الشيء نفسه عن البوذية... إلخ [المترجم].

فعلى حين أن الأولى بوصفها مُنزلة هى صادقة بالضرورة فى جملتها، أى فى كل ما هو مُنزل، فالفلسفة الحقّة قد تكون صادقة فى خطوطها العريضة ومبادئها العامة دون أن تبلغ الكمال فى أى لحظة معينة.. فالفلسفة التى هى عمل الروح البشرى ليست وحياً منزلاً من عند الله - فهى تنمو وتتطور. ويمكن أن تفتح آفاق جديدة عن طريق رؤى جديدة أو تطبيقات على مشكلات جديدة، واكتشاف وقائع جديدة، ومواقف جديدة... الخ. فمصطلح «الفلسفة الحقّة» أو «الفلسفة الدائمة» ينبغى أن لا يُفهم على أنه يشير إلى مجموعة مكتملة وثابتة من المبادئ والتطبيقات لا تخضع للتطور أو التعديل).

ثانياً، طبيعة تاريخ الفلسفة،

١ - لا شك أن تاريخ الفلسفة ليس مجرد تجمع من الآراء، أو رواية لأفكار معزولة لا رابط بينها. فإذا عالجنا تاريخ الفلسفة على أنه «مجرد حصر لآراء مختلفة، وإذا نظرنا إلى كل هذه الآراء على أنها ذات قيمة متساوية أو بغير قيمة، فإنها تصبح عندئذ «رواية عاطلة أو إن شئت، بحثاً متحذلقاً»^(١) فهناك استمرار وترايط، وفعل ورد فعل، وقضية ونقيضها، ولا يمكن فهم أية فلسفة فهماً حقيقياً وشاملاً ما لم يُنظر إليها فى سياقها التاريخى، وعلى ضوء ارتباطها بالمذاهب الأخرى، فكيف يمكن للمرء حقاً، أن يفهم ما قاله أفلاطون أو ما الذى جعله يقول ما قال، ما لم يعرف شيئاً عن فكر «هيراقليطس»، و«بارميندس»، و«الفيثاغوريين»؟ وكيف يمكن للمرء أن يفهم السبب الذى جعل كانط يتبنى مثل هذا الموقف غير المألوف فى ظاهره فيما يتعلق بالزمان، والمكان، والمقولات، ما لم يعرف شيئاً عن التجريبية البريطانية، ويتحقق من تأثير النتائج الشكية عند هيوم على ذهن كانط؟.

٢ - لكن إذا لم يكن تاريخ الفلسفة مجرد تجميع لآراء منعزلة، فلا يمكن النظر إليه على أنه تقدم متصل أو حتى على أنه تقدم حلزونى. وواقع أن المرء يستطيع أن يجد أمثلة مقبولة فى مجرى الفكر النظرى للمثلث الهيجلى المؤلف من القضية، والنقيض، والمركب، واقعة صحيحة. لكن يصعب على المؤرخ العلمى أن يتبنى فى عمله تخطيطاً

(١) هيجل «تاريخ الفلسفة» المجلد الأول ص ١٢ [المؤلف].

قَبْلِيًّا ثم يجعل الوقائع تتناسب مع هذا المخطط. لقد افترض هيجل أن تتابع المذاهب الفلسفية «يمثل تتابعاً ضرورياً من المراحل في تطور الفلسفة» غير أن ذلك لا يكون صحيحاً إلا إذا كان الفكر الفلسفى للإنسان هو نفسه تفكير «روح العالم» أى أن أى مفكر - إذا تحدثنا من الناحية العملية - محدد فى الاتجاه الذى سيسير عليه فكره، محدد على نحو مباشر بالمذاهب السابقة والمعاصرة له (وربما أضفنا أنه محدد أيضاً باستعداداته الشخصى: تربيته، ووضعه التاريخى والاجتماعى... الخ) وذلك أمر لا شك فى صحته. ومع ذلك فهو ليس مجبراً فى اختيار أية مقدمات أو مبادئ جزئية معينة. ولا أن يرد على الفلسفات السابقة بأية طريقة معينة. لقد اعتقد «فشته» أن مذهبه نتيجة منطقية لمذهب كانط، وأن هناك، بالقطع، رابطة منطقية مباشرة سوف يدرکها كل طالب يدرس الفلسفة الحديثة. غير أن فشته لم يكن مجيئاً على تطوير فلسفة كانط بالطريقة المحددة التى قام بها. فربما اختار الفيلسوف التالى لكانط أن يعيد فحص مقدمات كانط، وألا يعترف بأن النتائج التى قبلها كانط من هيوم هى نتائج صحيحة، وربما عاد إلى مبادئ أخرى أو ابتكر لنفسه مبادئ جديدة خاصة به. فلا شك أن التعاقب المنطقى موجود فى تاريخ الفلسفة، لكنه ليس تعاقباً ضرورياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ومن ثم فليس فى استطاعتنا أن نوافق هيجل على قوله: «الفلسفة الأخيرة فى فترة من الفترات هى نتيجة لهذا التطور، وهى الحقيقة فى الصورة العليا التى يقدمها الوعى الذاتى للروح عن ذاته»^(١) فقدّر كبير يعتمد، بالطبع، على كيفية تقسيمك لهذه «الفترات»، وعلى ما تريد أن تعتبره الفلسفة الأخيرة فى أى فترة معينة (وها هنا نجد مجالاً وثيراً للاختيار المتعسف طبقاً للرغبات والتصورات السابقة). لكن ما الذى يضمن (ما لم نتبن موقف هيجل بأسره) أن تمثل الفلسفة الأخيرة فى فترة من الفترات التطور الأقصى الذى بلغه الفكر حتى الآن؟ فإذا ما تحدث المرء حديثاً مشروعاً عن الفلسفة فى فترة العصر الوسيط، وإذا ما نظرنا إلى مذهب «أوكام» على أنه الفلسفة الرئيسية الأخيرة فى هذه

(١) هيجل: «تاريخ الفلسفة» المجلد الثالث ص ٥٥٢ [المؤلف].

الفترة، فإن «فلسفة أوكام» لا يمكن أن يُنظر إليها - يقيناً - على أنها الإنجاز الأقصى للفلسفة في العصر الوسيط. لأن الفلسفة في العصر الوسيط، كما بين بروفير «جلسون»^(١)، تمثل منحنى أكثر مما تمثل خطأ مستقيماً. وربما واصل المرء السؤال بالباحث: ما هي الفلسفة في يومنا الراهن: أمي تمثل مركباً لجميع الفلسفات السابقة؟!

٣ - تاريخ الفلسفة يعرض علينا سعي الإنسان نحو الحقيقة بواسطة العقل النظري discursive. فالفيلسوف التومائي الجديد وهو يطور عبارة القديس توما: «جميع المعارف تؤدي في النهاية إلى معرفة الله..» يؤكد أن الحكم دائماً يشير إلى ما وراء وأنه يحتوي دائماً، ضمناً، على الإشارة إلى الحقيقة المطلقة، على الوجود المطلق^(٢). (مما يذكرنا بفرنسيس هـ. برادلي رغم أن مصطلح «المطلق» ليس له بالطبع نفس المعنى في الحالتين). وربما قلنا - على أية حال - إن سعي الإنسان نحو الحقيقة ليس - في النهاية - سوى سعيه نحو الحقيقة المطلقة أي الله، وحتى تلك المذاهب الفلسفية التي يبدو أنها تدحض هذه العبارة - كالمادية التاريخية مثلاً - هي، مع ذلك، أمثلة عليها. لأنها جميعاً تسعى، حتى بلا وعي، وحتى إذا لم تعرف ذلك، للوصول إلى أساس مطلق، إلى حقيقة قصوى. وحتى ولو أدى النظر العقلي في بعض الأحيان إلى مذاهب غريبة^(٣) ونتائج مدمرة، فإننا لا نملك إلا أن نُبدى قدرأ من الاهتمام والتعاطف مع صراع العقل البشري من أجل الوصول إلى الحقيقة. إن كانظ الذي أنكر أن تكون الميتافيزيقا، بمعناها التقليدي، علماً، أو يمكن أن تكون علماً، وافق رغم ذلك على أننا لا يمكن أن نظل غير مكترئين بالموضوعات التي تعالجها الميتافيزيقا وهي: الله، والنفس، والحرية^(٤). وربما أضفنا أننا لا نستطيع أن نظل غير مكترئين بسعي العقل البشري نحو الحق، والخير. إن السهولة التي تقع بها الأخطاء، وواقعة الاستعداد الشخصي، والتربية، وغير ذلك من

(١) قارن «وحدة التجربة الفلسفية» [المؤلف].

(٢) De Verit., 22,2 ad, I.

(٣) ج. مارشال «نقطة البداية في الميتافيزيقا» الكراسة الخامسة [المؤلف].

(٤) تصدير الطبعة الأولى لكتاب «نقد العقل الخالص».

الظروف «العارضة». كثيراً ما تؤدي بالمفكر إلى مأزق عقلي، فنحن لسنا عقولاً خالصة، بل إن عملياتنا العقلية كثيراً ما تتأثر بعوامل خارجية، تبين بغير شك حاجتنا إلى الوحي الديني، لكن ذلك ينبغي أن لا يصيبنا بالإحباط واليأس تماماً في الفكر النظري البشري، ولا أن يجعلنا نحتقر المحاولات الأصلية المخلصة للمفكرين في الماضي في سعيهم لبلوغ الحقيقة.

٤ - وناصر كاتب هذه السطور الموقف التومائي الذي يقول بوجود فلسفة دائمة، وأن الفلسفة الدائمة هي «التومائية» بالمعنى الواسع. لكنه يود أن يسوق ملاحظتين حول هذه المسألة:

الملاحظة الأولى: أن القول بأن المذهب التومائي هو الفلسفة الدائمة لا يعني أن المذهب مغلق في أي حقبة تاريخية معينة أو أنه غير قابل لتطور أبعد في أي اتجاه.

الملاحظة الثانية: أن الفلسفة الدائمة بعد نهاية فترة العصر الوسيط لم تتطور جنباً إلى جنب مع الفلسفة الحديثة أو بعيداً عنها، لكنها تطورت كذلك في قلب الفلسفة الحديثة ومن خلالها. ولا أعني بذلك أن فلسفة اسبنوزا أو هيغل، مثلاً، يمكن أن تُفهم فهماً شاملاً تحت مصطلح «المذهب التومائي»، بل بالأحرى فإن الفلاسفة حتى عندما لا يطلقون على أنفسهم على الإطلاق اسم «الأسكولائيين»، فإنهم يميلون عن طريق استخدام المبادئ الصحيحة إلى نتائج ذات قيمة. ولا بد أن يُنظر إلى هذه النتائج على أنها تنتمي إلى الفلسفة الدائمة.

لقد كان للقديس توما الأكويني - بغير شك - بعض العبارات عن الدولة مثلاً، ولسنا ميالين لمناقشة مبادئه، لكن سيكون من الخُلف أن نتوقع فلسفة متطورة عن الدولة الحديثة في القرن الثالث عشر، ومن الصعب من وجهة النظر العملية أن نرى كيف يمكن أن تتطور فلسفة نسقية تطوراً عالياً متفحاً عن الدولة على أساس المبادئ الأسكولائية، إلى أن تنبثق الدولة الحديثة، وإلى أن تظهر المواقف الحديثة عن الدولة، فعندما تكون لدينا تجربة بالدولة الليبرالية، وبالدولة الشمولية وبالنظريات المناظرة للدولة - عندئذ فقط نستطيع أن نحقق جميع المضامين التي احتوت عليها العبارات القليلة التي قالها القديس توما عن الدولة، وأن نُطور ونفصح فلسفة سياسة إسكولائية عن الدولة يمكن تطبيقها على الدولة الحديثة. وهي فلسفة سوف تحتوى، صراحة، على كل ما احتوت عليه

النظريات الأخرى من عناصر جيدة وتنبذ ما فيها من أخطاء. وسوف نجد أن فلسفة الدولة الناتجة، فى هذه الحالة، إذا ما نُظر إليها من زاوية عينية ليست تطوراً بسيطاً للمبدأ الأسكولائى فى عزلة مطلقة عن الموقف التاريخى الفعلى وعن النظريات التى طرأت، بل هى بالأحرى تطور لهذه المبادئ فى ضوء الموقف التاريخى، تطور يتم، إنجازه فى قلب النظريات المعارضة للدولة ومن خلالها. وإذا تبينا هذه النظرة فسوف نتمكن من تدعيم فكرة الفلسفة الدائمة دون أن نلزم أنفسنا، من ناحية أخرى، بنظرة ضيقة للغاية تنحصر فيها الفلسفة الدائمة فى قرن بعينه. أو، من ناحية أخرى، بالنظرة الهيجلية إلى الفلسفة التى تتضمن بالضرورة (رغم أن هيجل نفسه قد اعتقد - بعدم اتساق - أنه يأخذ بفكرة أخرى) أن الحقيقة لا يمكن بلوغها فى لحظة معينة.

ثالثاً: كيف ندرس تاريخ الفلسفة

١ - النقطة الأولى التى لابد من التشديد عليها هى ضرورة النظر إلى أى مذهب فلسفى فى سياقه التاريخى وارتباطاته التاريخية. هذه النقطة قد ذكرناها بالفعل فيما سبق ولا تحتاج منا إلى تطوير أبعد: إذ ينبغى أن يكون واضحاً أننا لن نستطيع أن ندرك الموقف العقلي لفيلسوف معين إدراكاً تاماً ولا المبرر فى وجود فلسفته، إلا إذا أدركنا أولاً، وعلى نحو شامل نقطة انطلاقه التاريخية. ولقد سبق أن ذكرنا بالفعل مثال كانط، فإننا لن نستطيع أن ندرك موقفه العقلي وهو يطور نظريته القبلية *apriori* إلا إذا نظرنا إليه فى موقفه التاريخى فى مواجهة الفلسفة النقدية لديفيد هيوم: الإفلاس الظاهر للمذهب العقلي فى القارة الأوربية، واليقين الواضح لرياضيات وفزيقا نيوتن. وبالمثل فى استطاعتنا أن نفهم على نحو أفضل الفلسفة الحيوية (البيولوجية) عند هنرى «برجسون» لو نظرنا إليها، مثلاً، فى علاقتها بالنظريات الآلية السابقة عليها، والتى سبقت المذهب الروحي Spiritualism الفرنسى.

٢ - وهناك حاجة أخرى - بالنسبة للدراسة المفيدة لتاريخ الفلسفة - هى أن نبدى

قدراً من «التعاطف» أو أن نأخذ، تقريباً، بالمنظور السيكلولوجي^(١). فمن المرغوب فيه أن يعرف المؤرخ شيئاً عن الفيلسوف بوصفه إنساناً - (وليس ذلك ممكناً، بالطبع، في حالة جميع الفلاسفة) - طالما أن ذلك سوف يساعده في الإحساس بالمذهب الذى يدرسه، وأن يراه من الداخل، إن صحَّ التعبير، وأن يدرك نكهته الخاصة وخصائصه العامة. فعلى أن نحاول أن نضع أنفسنا مكان الفيلسوف وأن نرى أفكاره من الداخل. وفضلاً عن ذلك فإن هذا التعاطف أو الاستبصار جوهرى بالنسبة للفيلسوف الأسكولائى الذى يرغب فى فهم الفلسفة الحديثة. فإذا كان لدى إنسان ما، مثلاً، خلفية عن الإيمان الكاثوليكي، فإن المذاهب الحديثة، أو بعضاً منها على الأقل، لن تبدو أمامه فى الحال إلا كوحوش غريبة غير جديرة بالالتفات الجاد. لكن لو أنه واصل بقدر استطاعته (دون أن يتنازل بالطبع عن مبادئه الخاصة) ليرى المذاهب من الداخل، فسوف تكون لديه فرصة أكبر فى فهم ما الذى يعنيه الفيلسوف.

لكن لا ينبغي علينا أن ننشغل مقدماً بـسيكلولوجيا الفيلسوف بحيث ننصرف عن حقيقة أفكاره ذاتها أو زيفها، أو الارتباط المنطقي بين مذهبه والفكر السابق عليه. وربما كان عالم النفس على حق فى أن يحصر نفسه فى وجهة النظر الأولى. لكن مؤرخ الفلسفة ليس كذلك. فالمنظور السيكلولوجى الخالص، على سبيل المثال، قد يؤدى بالمرء إلى أن يفترض أن مذهب «آرثر شوبنهاور» كان إبداعاً لرجل يشعر بالمرارة، والألم، والإحباط، ويمتلك فى الوقت ذاته مقدرة أدبية وخيالاً وبصيرة استباقية ولا شيء أكثر من ذلك. وهكذا يكون مذهبه مظهراً لحالات سيكلولوجية معينة. غير أن هذه النظرة لا تقدر أن مذهبه التشاؤمى الإرادى كان، إلى حد كبير، رد فعل للعقلانية الهيكلية المتفائلة، كما أنها

(١) فى أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين أضيف عامل هام فى تأريخ الفلسفة وهو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه فنظن أن الفلسفة معناها السعي أو الحقيقة فقط مجردة عن أصحابها والقائلين بها. فشخصية الفيلسوف لها أكبر الأثر فى توجيه فكره والمهم معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر أي كل ما يصدر عن الذاتية والفردية ومن هنا فلا بد من إدخال عنصر الشخصية أو الفردية فى تأريخ الفلسفة وهذه إضافة جديدة لفكرة هيجل (المترجم).

تُسقط أيضاً واقعة أن لنظرية شوبنهاور الجمالية قيمتها الخاصة، بمعزل عن نوع الرجل الذى عرضها. كما أن هذه النظرة أيضاً لابد أن تُهمل مشكلة الشر بأسرها. ومشكلة العذاب والألم التى أثارها مذهب شوبنهاور والتى هى مشكلة حقيقية تماماً، سواء أكان شوبنهاور نفسه محبباً أو مخيباً للآمال أم لم يكن. وبالمثل: على الرغم من أنه مما يساعد مساعدة هائلة فى فهم فكر «فردريك نيتشه» أن نعرف شيئاً عن تاريخه الشخصى كرجل، فإن أفكاره يمكن النظر إليها فى ذاتها وبمعزل عن الرجل الذى أنتجها.

٣ - أن المرء عندما يشق طريقه لفهم مذهب مفكر ما، ولكى يفهم فهماً تاماً لا كلماته، وأطواره فحسب، بل أيضاً ظلال المعنى الذى كان يستهدف المؤلف نقله للآخرين (بقدر ما يكون ذلك ممكناً) والنظر إلى تفصيلات المذهب فى علاقتها بالكل، والتعرف تعرفاً تاماً على أصل نشأتها ومضامينها - ذلك كله ليس عملاً يتم فى لحظات قليلة. فمن الطبيعى، إذن، أن يكون التخصص فى مجال تاريخ الفلسفة هو القاعدة العامة، كما هى الحال فى التخصص فى مجالات العلوم المختلفة. فالمعرفة التخصصية فى فلسفة أفلاطون، مثلاً، تتطلب إلى جانب المعرفة الدقيقة باللغة اليونانية والتاريخ، معرفة الرياضيات اليونانية، والديانة اليونانية والعلم اليونانى ... الخ. وهكذا يحتاج المتخصص إلى عتاد ثقافى هائل، لكنه جوهرى، إذا ما أراد أن يكون مؤرخاً حقاً للفلسفة، وإن كان ينبغى أن لا تغلب عليه تجهيزه الثقافى وتفصيلات تعليمه بحيث يفشل فى النفاذ إلى روح الفلسفة التى يدرسها. ويفشل فى أن يعيد إليها الحياة مرة أخرى فى كتاباته أو فى محاضراته. فالثقافة لا مندوحة عنها لكنها ليست كافية على الإطلاق.

القول بأن حياة المرء بأسرها يمكن أن تخصص لدراسة مفكر عظيم واحد ويظل هناك الشيء الكثير الذى لم يقم به، يعنى أن أى شخص لديه الجرأة لأن يأخذ على عاتقه تأليف تاريخ متصل للفلسفة يصعب عليه أن يأمل فى إنتاج عمل يمكن أن يقدم شيئاً ذا قيمة للمتخصصين. وكاتب هذه السطور يعى تماماً هذه الحقيقة وهو - كما سبق أن ذكر فى التصدير - لا يكتب للمتخصصين، وإنما هو على العكس يستفيد من كتابات المتخصصين. وليس ثمة ما يدعو إلى أن نكرر هنا مرة أخرى المبررات التى دعت

المؤلف لتأليف هذا الكتاب، لكنه يود أن يذكر مرة أخرى أنه سيكون قد جوزى عن الكتاب حق الجزاء لو استطاع أن يسهم بقدر ولو ضئيل لا فقط فى تثقيف نوع من الطلاب كتب هذا الكتاب أساساً لهم، بل أيضاً لتوسيع رؤيته، لتحصيل فهم أكبر وتعاطف أعظم مع الصراع العقلى للجنس البشرى، وبالطبع لتعميق وترسيخ مبادئ الفلسفة الحققة.

رابعاً:- الفلسفة القديمة :

عالجنا فى هذا المجلد فلسفة اليونان والرومان، وليس ثمة حاجة لنقف عند أهمية ثقافة اليونان والرومان. فكما يقول هيجل: «إن اسم اليونان يثير النشوة فى قلوب المثقفين فى أوروبا»^(١). فلن يجادل أحد فى أن اليونانيين تركوا لعالمنا الأوروبى تراثاً لا ينضب فى الأدب والفن، ونفس الشيء بالنسبة للنظر الفلسفى. فبعد أن بدأت الفلسفة الأولى فى آسيا الصغرى، واصلت مجرى تطورها حتى ازدهرت فى فلسفتين عظيمتين هما فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. ثم مارست بعد ذلك - من خلال الأفلاطونية المحدثه - تأثيراً هائلاً فى تكوين الفكر المسيحى، سواء فى طابعها بوصفها الفترة الأولى من النظر الأوروبى أو بالنسبة لقيمتها الذاتية، فلا بد أن تكون موضع اهتمام كل دارس للفلسفة. ونحن نشاهد فى فلسفة اليونان مشكلات تظهر إلى النور لأول مرة لم تفقد صلتها بنا على الإطلاق، كما نرى إجابات ليست بلا قيمة. وعلى الرغم من أننا نلمح بعض السذاجة، وشيئاً من الثقة الزائدة والتسرع فى الحكم، فإن الفلسفة اليونانية تظل واحدة من أعظم الإنجازات الأوربية. وفضلاً عن ذلك فإذا كان لا بد أن تكون لفلسفة اليونان أهمية خاصة عند كل دارس للفلسفة فبسبب تأثيرها فى الفكر النظرى التالى، ولقيمتها الذاتية الخاصة، فإن لها أهمية أعظم عند من يدرس الفلسفة الأسكولائية التى تدين بالشيء الكثير لأفلاطون ولأرسطو. كما أن هذه الفلسفة اليونانية هى فى الواقع إنجاز اليونان الخاص، وثمره قوة ذهنهم ونضارته، تماماً مثل إنجازهم الخاص فى الأدب والفن. وينبغى أن لا نسمح لرغبة حميدة جديدة بالثناء تريد منا أن نضع فى اعتبارنا إمكان وجود مؤثرات غير

(١) هيجل تاريخ الفلسفة/ المجلد الأول ص ١٤٩ .

يونانية - أن تقودنا إلى المبالغة فى أهمية هذه المؤثرات فتجعلنا نقلل من أصالة العقل اليونانى: «فالحقيقة هى أننا عرضة لأن نهبط بأصالة اليونان أكثر من المبالغة فيها..»^(١).
إذ يميل المؤرخ دائماً إلى البحث عن «المصادر» مما يؤدى طبعاً إلى بحث نقدى بالغ القيمة، وسوف يكون من الحمق التقليل منه، لكن يظل من الصواب أيضاً أن هذا الميل يمكن أن يندفع أبعد مما ينبغى ربما إلى حدود تهدد بأن لا يصبح النقد علمياً. فمثلاً ليس للمرء أن يفترض بطريقة قبلية Apriori أن كل فكرة قالها مفكر ما قد استمدتها من سابقه: فلو زعمنا ذلك لكننا مضطرين عندئذ، منطقياً، أن نفترض وجود شيء ضخم أولى أو إنسان أعلى استمدت منه، فى نهاية الأمر، جميع ألوان الفكر الفلسفى التالية. كما أننا لا نستطيع أن نزعم - آمين - أنه كلما وجدنا اثنين من المفكرين المتعاصرين يعقب أحدهما الآخر، أو مجموعة من المفكرين الذين أخذوا بنظريات متشابهة فلا بد أن يكون أحدهم قد استمد أفكاره من الآخر. فإذا كان من الخلف أن نفترض - وهو كذلك بالفعل - أنه إذا ما كان طقساً أو أحد الشعائر المسيحية قد وجد، فى جانب منه، فى الديانات الآسيوية الشرقية، فلا بد أن تكون المسيحية قد أخذت هذه الطقوس أو الشعائر من آسيا، كذلك سيكون من الخلف أن نفترض أنه إذا كان الفكر اليونانى يحتوى على بعض الأفكار المشابهة للأفكار التى ظهرت فى الفلسفة الشرقية، فلا بد أن تكون الأخيرة هى المصدر التاريخى للأولى. فالعقل البشرى - قبل كل شيء - قادر تماماً على تفسير التجارب المتشابهة بطريقة مماثلة، سواء أكان العقل اليونانى أو الهندى، دون أن يكون من الضروري أن نفترض أن تماثل رد الفعل برهان لا يمكن دحضه على الاستعارة. غير أن هذه الملاحظات لا تعنى الحط من أهمية النقد أو البحث التاريخى، بل هى على العكس تشير إلى أن النقد التاريخى لابد أن يقيم نتائجه على براهين تاريخية ولا يستنبطها من افتراضات قبلية ثم يزينها بنكهة شبه تاريخية، إذ ينبغى للنقد التاريخى المشروع أن لا يفسد الدعوى القائلة بأصالة اليونان.

ليست فلسفة الرومان سوى نتاج هزيل إذا ما قورنت بفلسفة اليونان لأن الرومان

(١) بيرنت «الفلسفة اليونانية» مجلد ١ ص ٩ .

اعتمدوا فى أفكارهم الفلسفية - إلى حد كبير - على أفكار اليونان، مثلما اعتمدوا على اليونان فى الفن، وفى مجال الأدب إلى حد كبير على أقل تقدير. لقد كان لهم مجدهم الخاص وإنجازاتهم الخاصة (ويرد إلى الذهن فى الحال إبداعهم للقانون الرومانى وإنجازات العبقريّة السّياسية الرومانيّة) إلا أن مجدهم لا يكمن فى مملكة الفكر الفلسفى. ومع ذلك، على الرغم من أن اعتماد المدارس الفلسفية الرومانيّة على المدارس اليونانيّة أمر لا يمكن إنكاره، فليس فى استطاعتنا أن نهمل الفلسفة فى العالم الرومانى، ما دامت تُظهرنا على نوع من الأفكار أصبحت ذائعة بين طبقة من المثقفين سيطرت على العالم الأوروبى المتمددين: فكر الرواقية المتأخرة، مثلاً، تعاليم «سينكا»، وماركوس أوريليوس، وإيكتيوس، قدمت من زوايا كثيرة صورة رائعة ونبيلة من الصعب أن لا تثير فىنا إعجاباً وتقديراً حتى ولو شعرنا فى الوقت ذاته أنها تفتقر إليهما. ومن المرغوب فيه أيضاً أن الطالب المسيحي ينبغى عليه أن يعرف شيئاً عن أفضل ما قدمته الوثنية فينبغى عليه أن يتعرف على تيارات متنوعة من الفكر فى العالم اليونانى - الرومانى. الذى نبذت فيه الديانة المنزلة ونمت. وسوف يكون من المؤسف أن يتعرف الطلاب على حملات يوليوس قيصر أو تراجان،^(١) وعلى شخصيات سيئة السمعة من أمثال كاليجولا^(٢)، ونيرون، ويجهل مع ذلك الفيلسوف الأوروبى ماركوس أوريليوس أو تأثير روما فى الفيلسوف اليونانى «أفلوطين» الذى كان رجلاً متديناً بعمق رغم أنه لم يكن مسيحياً، والذى كان اسمه عزيزاً على أول شخصية عظيمة فى الفلسفة المسيحية : القديس أوغسطين الأيبونى^(٣).

(١) تراجان Tragan (٥٣ - ١١٧ م) امبراطور روماني (٩٨ - ١١٧ م) غزا أرمينيا والعراق وأطاح بمملكة الأنايط واحتل عاصمتها البتراء عام ١٠٦ م (المترجم).

(٢) كاليجولا (١٤ - ٤١ م) امبراطور روماني (٣٧ - ٤١ م) أصيب باضطراب عقلي فتحوّل إلى طاغية من طراز وحشي (المترجم).

(٣) نسبة إلى ايونا Hippo التي ظل ينشر فيها أوغسطين الإيمان المسيحي ويعلم أهلها خمساً وثلاثين سنة (المترجم).

«الجزء الأول»

«الفلسفة قبل سقراط»

«الفصل الثانى»

«مهد الفكر الغربى: أيونيا»

كان ميلاد الفلسفة اليونانية على شاطئ البحر فى آسيا الصغرى، فقد كان الفلاسفة اليونان الأول من أيونيا^(١). أما اليونان نفسها فقد كانت فى حالة نسيية من العماء والفوضى أو البربرية نتيجة لغزوات الدوريين^(٢) فى القرن الحادى عشر. التى حجبت ثقافة بحر ايجيه القديمة وإن ظلت أيونيا محتفظة بروح الحضارة القديمة^(٣) وينتمى «هوميروس» إلى منطقة أيونيا، وإن كانت القصائد الهوميرية قد حظيت برعاية الأرستقراطية الآخية الجديدة. إلا أن القصائد الهوميرية، فى الواقع، لا يمكن أن تسمى عملاً فلسفياً (على الرغم من أن لها بالطبع قيمة عظيمة من خلال كشفها عن مراحل معينة من نظرة اليونان وأسلوبهم فى الحياة، فى حين أن تأثيرها التعليمى على اليونان فى العصور المتأخرة لا ينبغى التقليل من أهميته) ما دامت الأفكار الفلسفية المنعزلة التى

(١) احتل اليونان جزيرتي خيوس وساموس وشاطيء من أزميز فعرفت هذه المنطقة باسم أيونيا، وقامت فيها مدن شهيرة أهمها: أزميز، وأفوس وملطية - وفي هذه المدينة الأخيرة ولدت الفلسفة اليونانية (المترجم).

(٢) ينقسم اليونانيون فى الأصل إلى أربع قبائل كبرى جاءت من آسيا: وهي: الأيوليون والدوريون فى الشمال، والآخيون والأبونيون فى الجنوب. وإن كان هذا التقسيم قد اضطرب فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد (المترجم).

(٣) «نشأت الحضارة اليونانية الجديدة فى أيونيا التى بقيت فيها الدماء والروح الأيحية، لتعلم اليونان الجديدة، وتسلك لها العملة والأدب والفن والشعر. وتعد بحارتها. وتجبر الفنيقيين على التقهقر، وتحمل ثقافتها الجديدة إلى الآفاق التى تخيلوها نهاية الأرض» هال: «التاريخ القديم للشرق الأدنى» ص ٧٩. (المؤلف).

وردت في القصائد تبعد كثيراً عن أن تكون نسقية (ويقل عن ذلك بقدر ملحوظ أشعار «هزبود» الكاتب الملحمي للجزء الأكبر من بلاد اليونان الذي صور في أشعاره نظريته التشاؤمية للتاريخ وإيمانه بأن القانون سوف يسود في عالم الحيوان، وحماسه الأخلاقي من أجل سيادة العدل بين الناس) - ومما له مغزاه أن أعظم شعراء اليونان والبدايات الأولى للفلسفة النسقية ينتميان إلى أيونيا. غير أن هذين الإنتاجين العظيمين للعبقريّة الأيونية: أشعار هوميروس، وكسمولوجيا أيونيا - لا يتلو أحدهما الآخر، وأياً ما كانت وجهة النظر التي يأخذ بها المرء عن الكتابة أو التأليف، والتاريخ أو التواريخ التي كُتبت فيها أشعار هوميروس، فليس من الواضح تماماً أن المجتمع الذي انعكس في هذه الأشعار، لم يكن هو مجتمع الحقبة التي ظهرت فيها كسمولوجيا أيونيا، وإنما هو ينتمي إلى فترة أكثر بدائية. والمجتمع الذي صورّه «هزبود» من ناحية أخرى - الشاعر الآخر من «شاعري» الملاحم العظيمين - يبعد مسافة شاسعة عن مجتمع دولة المدينة اليونانية، فبين الاثنين حدث انهيار لسلطة النبلاء الأرستقراطية، وهو الانهيار الذي مكّن من النمو الحر لحياة المدينة في معظم أرجاء اليونان^(١). لكن لا حياة البطولة التي صورتها «الإلياذة»، ولا سيادة النبلاء على الأرض التي صورتها أشعار «هزبود»، كانا الموضع الذي نشأت فيه فلسفة اليونان. بل على العكس لقد كانت الفلسفة اليونانية المبكرة رغم أنها كانت، بالطبع، عملاً لأفراد، هي أيضاً نتاج للمدينة وعكست إلى حد ما عصر القانون وتصور القانون الذي مدته الفلسفة السابقة على سقراط، بطريقة نسقية، إلى الكون كله في فلسفتها الكسمولوجية. ومن ثم فهناك، بمعنى ما، قدر من الاتصال والاستمرار بين تصور «هوميروس» للقانون المطلق أو المصير أو الإرادة التي تحكم الآلهة والبشر، وتصور «هزبود» للعالم، والوصايا الأخلاقية للشاعر، والكسمولوجيا الأيونية المبكرة. فعندما استقرت الحياة الاجتماعية تمكّن البشر من الانتقال إلى التفكير العقلي. وكانت الطبيعة

(١) من المعروف أن «هزبود» كان شاعر الفلاحين والكادحين والطبقات العاملة - ومن هنا كان اليون بينه وبين المدينة - في حين كان «هوميروس» هو شاعر القصور والنبلاء والطبقة الأرستقراطية بصفة عامة (المترجم).

ككل - فى فترة طفولة الفلسفة - هى أول ما لفت انتباههم. وذلك هو ما يمكن أن يتوقعه المرء من وجهة نظر سيكولوجية. وهكذا على الرغم من أن الفلسفة اليونانية نشأت بين شعب ترد حضارته إلى عصور ما قبل التاريخ اليونانى، فإن ما نسميه بالفلسفة اليونانية المبكرة لم يكن «مبكراً»، إلا من حيث علاقته بالفلسفة اليونانية التالية، والفكر والثقافة التى أعقبت ذلك فى أرجاء اليونان. أما بالنسبة للقرون السابقة على تطور اليونان فيمكن النظر إليها على أنها ثمرة الحضارة الناضجة وتشير إلى انتهاء الفترة اليونانية العظيمة من ناحية، وتبشر من ناحية أخرى بالثقافة الهيلينية الرائعة لا سيما الثقافة الأثينية^(١).

لقد اعتبرنا الفكر الفلسفى اليونانى المبكر نتيجة نهائية للحضارة الأيونية القديمة. لكن لا بد لنا أن نتذكر أن أيونيا تشكل ملتقى الشرق والغرب حتى أنه يمكن أن يثار سؤال حول ما إذا كانت الفلسفة اليونانية يمكن ردها إلى مؤثرات شرقية أم لا، أى ما إذا كانت مستمدة من مصر وبابل، وهناك إصرار على هذه النظرة وإن كان لا بد من التخلّى عنها، فالفلاسفة والكتّاب اليونان لم يكونوا يعرفون شيئاً عنها. ولا حتى هيرودت الذى كان شغوفاً أن يسوق نظريته الأثرية عن الأصول المصرية للديانة والحضارة اليونانية - ذلك لأن نظرية الأصل الشرقى تعود أساساً إلى فلاسفة الإسكندرية وهى التى أخذها عنهم المدافعون عن الديانة المسيحية. فالمصريون، مثلاً، فى العصور الهلنستية فسروا أساطيرهم طبقاً لأفكار الفلسفة اليونانية. غير أن ذلك ببساطة مثال على التفسير المجازى الذى قامت به مدرسة الإسكندرية، وليس فيه من القيمة الموضوعية أكثر مما فى الفكرة اليهودية التى تقول إن أفلاطون استمد حكمته من «العهد القديم». وسوف تكون هناك، بالطبع، صعوبات فى تفسير كيفية انتقال الفكر المصرى إلى اليونان (فلم يكن التجار من ذلك النوع الذى نتوقع منهم نقل الأفكار الفلسفية) - لكن كما لاحظ «بيرنت» فإن البحث

(١) هذا ما أطلق عليه يوليوس شتتزل «ميتافيزيقا ما قبل النظرية». قارن «تسلر» «مجلد» من المقدمة

فقرة ٣. وأيضاً جون بيرنت «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» المقدمة. وأوبرفيج بريختر ص ٨،

٣١، ويجبر «بيديا أو التربية» - وشتتزل: «ميتافيزيقا القدماء» المجلد الأول ص ١٤ وما بعدها...

فيما إذا كانت الأفكار الفلسفية عند هذا الشعب أو ذاك من الشعوب الشرقية، قد وصلت إلى اليونان أم لا، مجرد مضیعة للوقت من الناحية العملية، ما لم نكن على يقين منذ البداية أن الشعب الذى نتحدث عنه كانت له أصلاً فلسفة^(١). والقول بأنه كان للمصريين فلسفة يمكن نقلها لم يثبت قط، ولا مجال لمناقشة الافتراض بأن الفلسفة اليونانية قد أتت من الهند أو من الصين.

لكن هناك مسألة أبعد علينا دراستها، وهى أن الفلسفة اليونانية ارتبطت بالرياضيات ارتباطاً وثيقاً، وقد ثبت أن اليونان استمدوا الرياضيات من مصر وعلم الفلك من بابل، فأصبح تأثير الرياضيات المصرية، وكذلك علم الفلك البابلى فى اليونان أمراً أكثر من أن يكون محتملاً أو مرجحاً، لسبب واحد هو أن علم اليونان وفلسفتهم بدأ فى التطور فى تلك المنطقة ذاتها التى يتوقع فيها التبادل مع الشرق. لكن ذلك أمر مختلف عن القول بأن الرياضيات العلمية عند اليونان مستمدة من مصر أو أن علم الفلك عندهم مأخوذ من بابل. فلتترك البراهين التفصيلية جانباً ونكتفى بالإشارة إلى أن الرياضيات المصرية تتألف من نتائج تجريبية، ومناهج جافة وجاهزة للحصول على النتائج العملية. ومن هنا اعتمدت الهندسة المصرية إلى حد كبير على الطرق العملية لتحديد الحقول من جديد التى غمرها فيضان نهر النيل. فهم لم يطوروا الهندسة العلمية بل طورها اليونان وبالمثل فإن علم الفلك البابلى قد واصل سيره من منظور التنبؤ بالغيب: فقد كان أساساً علماً للتنجيم Astrology. أما بين اليونان، فقد أصبح بحثاً علمياً. وعلى ذلك فحتى لو سلمنا بأن رياضيات الحدائق العملية عند المصريين، والملاحظات الفلكية الخاصة بالتنجيم عند البابليين قد أثرت فى اليونان وأمدتهم بالمادة الأولية، فإن هذا التسليم لا يطعن على أى نحو فى أصالة العبقرية اليونانية. فالعلم والفكر، بوصفهما أمرين يتميزان عن الإحصاء العملى المحض، وعن علم التنجيم - هما نتيجة العبقرية اليونانية، ولا يرتدان إلى المصريين أو البابليين.

(١) جون بيرت «فجر الفلسفة اليونانية» ص ١٧ - ١٨ .

وهكذا يقف اليونانيون بوصفهم المفكرين والعلماء المبدعين، بلا نزاع، لأوربا^(١). فهم أول مَنْ بحثوا عن المعرفة لذاتها: وبروح علمية حرة غير متحيّزة. وفضلاً عن ذلك فقد تحرروا من طبقة الكهنة نظراً لطابع الديانة اليونانية، وهى الطبقة التى كان يمكن أن يكون لها تراث قوى وطقوس ومعتقدات غير معقولة خاصة بها، ويتمسك بها قلة فى عناد وإصرار، ويمكن أن تكون عائقاً للبحث الحر. لقد رفض هيجل فى كتابه «تاريخ الفلسفة»، الفلسفة الهندية، على نحو مقتضب وفظ إلى حد ما، على أساس أنها تتحد فى هوية واحدة مع الديانة الهندية. وعلى الرغم من أنه وافق على وجود أفكار فلسفية عندهم إلا أنه ذهب إلى أنها لم تأخذ شكل الفكر، بل صيغت فى أشكال رمزية وشعرية. وكان لها، مثل الدين، أغراض عملية هى تخليص الناس مما فى الحياة من شقاء وأوهام بدلاً من أن يكون هدفها المعرفة لذاتها. ودون أن يلزم المرء نفسه بالأخذ بوجهة نظر هيجل عن الفلسفة الهندية (التى لم تعرض قط للعالم الغربى فى جوانبها الفلسفية الخالصة بوضوح أكثر من ذلك منذ عصر هيجل) فيمكن للمرء أن يتفق معه على أن الفلسفة اليونانية منذ الفكر الأولى كانت تبحث بروح علمى حر. وربما مالت عند بعضهم إلى أن تأخذ مكان الدين: سواء من وجهة نظر الإيمان أو السلوك. ومع هذا فإن ذلك كان يرجع إلى عدم كفاية الديانة اليونانية أكثر منه إلى أى طابع أسطورى أو غيبى فى الفلسفة اليونانية. (وهذا لا يعنى بالطبع التقليل من مكانة أو وظيفة «الأسطورة» فى الفكر اليونانى، لكنه ليس ميلاً من الفلسفة فى بعض الأحيان لأن تنتقل إلى الدين» على نحو ما فعل أفلوطين. والواقع أنه بالنسبة للأسطورة «فقد كانت العناصر الأسطورية والعقلية تتداخل فى الكسمولوجيا المبكرة عند الطبيعيين الأول مشكّلة وحدة لا تنقسم».. على ما يقول برفسور «فرنر ييجر» فى كتابه «أرسطو: أساسيات تاريخ تطوره» ص ٣٧٧ .

(١) كما أشار د. برختر (ص ٢٧) فإن التصورات الدينية فى الشرق، حتى إذا ما كان اليونان قد أخذوها - فإنها لا تفسر الخاصية العجيبة للفلسفة اليونانية أعني الفكر النظري الحر فى ماهية الأشياء. أما بالنسبة للفلسفة الهندية بمعناها الصحيح فهي لم تظهر فى فترة مبكرة عن الفلسفة اليونانية (المؤلف).

ويشدد برفسور «تسلر» على نزاهة اليونانيين عندما بحثوا فى العالم من حولهم التى - بالإضافة إلى شعورهم بالواقع، وقدرتهم على التجريد - «مكنتهم فى مرحلة مبكرة جداً من التاريخ من التعرف على أفكارهم الدينية على نحو ما هم عليه بالفعل - مبدعين فى الخيال الفنى»^(١) (ومن الصعب أن يصدق ذلك، بالطبع، على الشعب اليونانى بصفة عامة - أى الأغلبية اللافسفية) منذ اللحظة التى ظهرت فيها حكمة الأمثال عند الحكماء السبعة، وأساطير الشعراء التى أعقبتها بحوث وأفكار شبه علمية، وشبه فلسفية عند الكسمولوجيين الأيونيين، فإنه يمكن أن يقال إن الفن أعقب الفلسفة (منطقياً على كل حال) التى وصلت إلى ذروتها الرائعة عند أفلاطون وأرسطو. وامتدادها عند أفلوطين حيث تصل إلى ذرى تجاوزت الفلسفة لا إلى الميثولوجيا بل إلى التصوف. ومع ذلك فلم يكن هناك انتقال فجائى من الأسطورة إلى الفلسفة. إذ يمكن للمرء، مثلاً، أن يقول إن «أنساب الآلهة» عند هزبود، مثلاً، قد وجدت خلفاً لها عند النظر الكسمولوجى الأيونى. وتراجع العنصر الأسطورى أمام نمو العقلانية. لكنه لم يختف تماماً. والواقع أنه ظل حاضراً فى الفلسفة اليونانية حتى فى عصر ما بعد سقراط.

ولقد كان مهد الإنجاز الرائع للفكر اليونانى هو: أيونيا. وإذا كانت أيونيا هى مهد الفلسفة اليونانية، فقد كانت مدينة ملطية هى مهد الفلسفة الأيونية. ففى ملطية ازدهر «طاليس» الذى يُفترض أنه أول فلاسفة أيونيا. ولقد تأثر فلاسفة أيونيا بعمق بظاهرة التغير والميلاد، والنمو، والفساد والموت. فالربيع والخريف فى عالم الطبيعة الخارجى، والطفولة والشيخوخة فى حياة الإنسان. والظهور والاختفاء أو الكون والفساد - تلك وقائع فى الكون واضحة ولا مهرب منها. إنه لخطأ عظيم أن نظن أن اليونانيين كانوا أبناء الشمس السعداء العابثين، وأنهم أرادوا التسكع فحسب، عند أروقة المباني فى المدينة وهم يتفرسون الأعمال الفنية الفخمة أو إنجازاتهم فى الألعاب الرياضية؛ لقد أقلقهم للغاية ذلك الجانب المظلم من وجودنا على هذا الكوكب، فقد وجدوا فى خلفية الشمس والفرح اللا يقين واللا أمان فى حياة الإنسان: وجدوا يقين الموت وظلام المستقبل. «وخير للإنسان أن لا يولد، وألا يرى ضوء الشمس، لكنه إذا ولد (فالخير

(١) ادوارد تسلر «موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» ط١٣ ترجمة لـ ر. بامر ص ٢ - ٣ (المؤلف).

الثاني له) أن ينفذ من بوابات الموت بأسرع ما يكون...» هكذا يعلن ثيوجنيز Theognis^(١) وهو يذكرنا بكلمات كالديرون Calderon (الأثيرة عند شوبنهاور)^(٢) «أكبر جريمة ارتكبتها الإنسان أنه وُلِدَ! وكلمات «ثيوجنيز» تردد صداها عند «سوفكليس» في مسرحية «أوديب فى كولونا»: «ألا تولد فذلك أمر يفوق الحسبان...»^(٣).

وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن اليونان كان لديهم مثلهم الأعلى فى الاعتدال فقد أغوتهم باستمرار إرادة القوة، بالابتعاد عنه. والقتال المستمر بين المدن اليونانية بعضها مع بعض، حتى فى ذروة الثقافة اليونانية، وحتى عندما يكون من مصلحتها الواضحة أن تتحد ضد عدو مشترك، فإن الثورات المستمرة داخل المدن، سواء قادتها الأوليجاركية الطموحة أو الديمقراطية الديمقراطية وكذلك فساد عدد كبير من الشخصيات العامة فى الحياة السياسية اليونانية - حتى عندما تتعرض سلامة مدنها وشرفها للخطر - ذلك كله يبرز الرغبة فى السلطة التى كانت قوية جداً عند اليونان. لقد أعجب الرجل اليونانى بالكفاءة العالية، وأعجب بالمثل الأعلى للرجل القوى الذى يعرف ماذا يريد وتكون لديه القدرة للحصول عليه. وهو يتصور الفضيلة^(٤) على أنها إلى حد كبير، القدرة على تحقيق النجاح. وكما لاحظ «برفسور دى بورج»: «لا بد أن اليونانيين كانوا سينظرون إلى نابليون على أنه رجل بلغ من الفضيلة أقصى ذراها»^(٥).

وللاعتراف الصريح، بل الصارخ، فى الرغبة فى السلطة المجردة من المبادئ الخلقية، ما عليك إلا أن تقرأ الرواية التى رواها «ثوكيديدز» عن الاجتماع الذى عقد بين

(١) ثيوجنيز Theognis شاعر يوناني من القرن السادس قبل الميلاد، ازدهر فى «مجارا» Megara. (المترجم).

(٢) هي أبيات من الشعر يكررها مئات اليونانيين: «ليس فى العالم نعمة أحسن من أن لا يولد الإنسان أو لا يرى الشمس! وليها أن يدركه الموت عاجلاً، ويدفن تحت أطباق الثرى». (المترجم).

(٣) البيت رقم ١٢٢٤ (المؤلف).

(٤) لم يكن لفظ الفضيلة arete ينسحب على السمو الخلقي فحسب ولكن على الموهبة العقلية والقدرة على الظفر بالنجاح فى كل ميدان من الحياة العامة ويمكن أن نقول: إن الفضيلة عندهم كانت تعنى باختصار الرجولة (المترجم).

(٥) تراث العالم القديم، ص ١٣ حاشية رقم ٢ (المؤلف). وانظر الترجمة العربية لكتاب دي بورج «تراث العالم القديم» ترجمة زكى سوس - الناشر دار الكرنك بالقاهرة عام ١٩٦٥ ص ١١٦ (المترجم).

ممثلين عن أثينا، وممثلين عن ميلوس Melos^(١) حيث أعلن الأثينيون «ينبغي علينا وعليكم أن نعلن ما نفكر فيه حقاً، وأن نستهدف ما هو ممكن فحسب، لأننا معاً نعرف أن مسألة العدل لا تدخل في مناقشة الأمور البشرية إلا عندما يكون ضغط الضرورة متساوياً، وينتزع الأقوياء ما يقدرون عليه، ويُسلم الضعفاء بما لا بد من التسليم به». وقل مثل ذلك في كلمات شهيرة: «نحن نؤمن بالآلهة، ونعرف عن البشر، أنهم بقانون طبيعتهم حيثما يستطيعون يريدون. وهذا القانون لم نصنعه نحن، ولسنا أول من سار عليه، فلقد ورثناه فحسب. وسوف نورثه لذريتنا في كل عصر، ونحن نعرف أنكم، وجميع البشر، لو كنتم أقوياء مثلنا، فسوف تفعلون مثلما فعلنا!». ومن الصعب أن نطلب اعترافاً أكثر وقاحة من ذلك للرغبة في السلطة ولا يُبدى «ثوكيديدز» أية إشارة تدل على استهجانهِ لسلوك الأثينيين. وعلينا أن نتذكر أنه عندما كان على الميلانيين الاستسلام في النهاية^(٢)، قام الأثينيون بإعدام كل من هم في سن التجنيد، وأخذوا النساء والأطفال عبيداً لهم، واستعمروا الجزيرة بمستوطنين منهم - ولقد حدث ذلك وأثينا في ذروة مجدها، وروعة إنجازها الفني.

ويرتبط ارتباطاً وثيقاً برغبتهم في السلطة تصورهم للإفراط، فالرجل الذي يسير أبعد مما ينبغي، والذي يحاول أن ينجز في عمله أكثر مما خصصه له القدر لا مندوحة عن أن تصيبه الغيرة الإلهية بالانهيار. والرجل، أو الأمة، الذي تملكته شهوة جامحة إلى تأكيد ذاته ينقاد بتهور إلى ثقة بالنفس مفرطة، ومن ثم إلى الانهيار. والانفعالات العمياء تولد الثقة بالنفس والإفراط في الثقة بالنفس يؤدي إلى الانهيار.

ومن الخير أن نعرف هذا الجانب في شخصية اليونان: فقد أذان أفلاطون نظرية «القوة هي الحق» التي أصبحت في ذلك الوقت ملفتة للنظر للغاية، ودون أن نوافق،

(١) جزيرة ميلوس Melos إحدى الجزر اليونانية في بحر إيجه - في الجنوب الغربي - كانت مركزاً لازدهار الحضارة اليونانية في العصر البرونزي في الألف الثالثة قبل الميلاد. ومن أهم كنوزها الأثرية التي كشفت عنها الحفريات عام ١٨٢٠ تمثال أفروديت، المعروف «بفينوس ميلو» المحفوظ في متحف اللوفر في باريس (المترجم).

(٢) أهل ميلوس (المترجم).

بالطبع على تقييم «نيتشه»، فإننا لا نملك إلا أن نعجب بحدة ذهنه فى إدراكه للعلاقة بين الثقافة اليونانية وإرادة القوة. ليس بعيداً عنها بالطبع ذلك الجانب المظلم من الثقافة اليونانية وليس هو الجانب الوحيد - وإذا كان الدافع إلى إرادة القوة أو الرغبة فى السيطرة هو حقيقة واقعة، فكذلك المثل الأعلى اليونانى فى الاعتدال والانسجام هو أيضاً حقيقة واقعة. وعلينا أن نتحقق من أن هناك جانبين فى الشخصية والثقافة اليونانية: هناك جانب الاعتدال، جانب الفن، جانب أبوللو، وآلهة الأولمب. وهناك جانب الإفراط، وتأكيد الذات الطائش، وجنون ديونيسيوس، كما تصورها مسرحية يوريديس «الباحيات»^(١)، فنحن نرى هاوية الرق خلف الإنجازات الرائعة للثقافة اليونانية، كذلك خلف عالم الأحلام لديانة الأولمب وللفن الأولمبي نرى هاوية جنون ديونيسيوس، وهاوية التشاؤم وجميع العادات التى تخلو من الاعتدال. وليس من الخيال تماماً أن نفترض - مستلهمين فكر نيتشه - أننا نستطيع أن نرى فى جانب كبير من ديانة الأولمب ضبطاً أو كبحاً يفرضه الرجل اليونانى المتهور على نفسه، فهو عن طريق إرادة القوة أو الرغبة فى السلطة ينقاد إلى تدمير نفسه، ومن ثم فقد خلق عالم الأحلام الأولمبي فى جبال الأولمب، عالم الآلهة الذين يراقبونه بيقظة شديدة ليروا ما إذا كان الفرد قد تجاوز حدود السلوك البشرى. ولهذا عبر الرجل اليونانى عن وعيه بأن القوى الهائجة المضطربة داخل نفسه سوف تؤدى به فى النهاية إلى الدمار (ونحن بالطبع لا نقدم هذا التأويل لتفسير عن طريقه أصل ديانة الأولمب من وجهة نظر علمية لمؤرخ الدين: بل هو يستهدف فحسب الإشارة إلى وجود عوامل سيكولوجية - استعدادات طبيعية إن شئت - ربما عملت عملها - حتى بطريقة لاشعورية - فى نفس الرجل اليونانى).

وبعد هذا الاستطراء، فإن الرجل اليونانى رغم جانب الاكتئاب - أدرك وجود عملية التغير المستمر، والانتقال من الحياة إلى الموت، ومن الموت إلى الحياة، ولقد ساعد ذلك فى أن يقوده - فى شخص فلاسفة أيونيا - إلى بداية الفلسفة. فقد رأى هؤلاء الحكماء - أنه رغم كل تغير وانتقال لا بد أن يكون هناك شىء دائم. لماذا...؟ لأن التغير

(١) «الباحيات» أو النساء المتهيجات من أتباع الإله باخوس (ديونيسيوس) يمزقن فى عيده اللحم البشرى وربما أكلنه ولقد عالج يوريديس هذه العبادة فى مسرحيته الشهيرة «الباحيات» (المترجم).

يعنى الانتقال من شىء إلى شىء آخر، فلا بد أن يكون هناك شىء أولى يدوم ويتخذ أشكالاً مختلفة ويطراً عليه هذا التغير. فالتغير لا يمكن أن يكون صراعاً بين الأضداد فحسب، فقد اقتنع هؤلاء الرجال أن هناك شيئاً خلف هذه الأضداد، شيئاً يكون أولياً. ومن ثم فالفلسفة الأيونية أو الكسمولوجيا هى أساساً محاولة لتحديد ذلك العنصر الأولى أو Urstoff^(١) لجميع الأشياء، فأحد هؤلاء الفلاسفة يقول إنه عنصر معين، ويقول آخر إنه عنصر آخر. والعنصر المعين الذى يحدده فيلسوف على أنه المادة الأولى ليس له أهمية بل المهم أنهم جميعاً يشتركون فى فكرة الوحدة هذه [أى أن هناك عنصراً واحداً]، وواقعة التغير، أو الحركة بالمعنى الأرسطى، هى التى أوحى لهم بفكرة الوحدة، على الرغم من أنهم، كما يقول أرسطو، لم يفسروا الحركة.

ويختلف الأيونيون حول طبيعة هذه المادة الأولية، لكنهم جميعاً يذهبون إلى أنها مادية: فيذهب طاليس إلى أنها الماء، وأنكسمندر إلى أنها الهواء، وهيراقليطس إلى أنها النار، فلم يدرك بعد التناقض بين الروح والمادة. ولهذا فعلى الرغم من أنهم ماديون بالفعل، وأنهم حددوا شكلاً من أشكال المادة ليكون مبدأ للوحدة وعجينة أولية لكل شىء فإنه يصعب أن نقول إنهم ماديون بالمعنى الذى نستخدم فيه هذه الكلمة الآن. لأنهم لم يتصوروا وجود تمييز واضح بين المادة والروح، جعلهم ينكرون الروح بعد ذلك. بل لم يكونوا على وعى كامل بهذه التفرقة، أو أنهم على الأقل لم يتحققوا من مضمونها.

ومن هنا فربما أمكن القول أن المفكرين الأيونيين لم يكونوا فلاسفة بنفس القدر الذى كانوا فيه علماء بدائيين يحاولون تفسير المادة والعالم الخارجى. لكن لابد لنا أن نتذكر أنهم لم يقفوا عند الحس، بل تجاوزوا الظاهر إلى الفكر. وسواء أكان الماء أو الهواء أو النار هى المادة الأولى فإنها يقيناً لا تظهر بما هى كذلك أعنى العنصر المطلق. ولكى نصل إلى أى تصور لهذه المواد بوصفها العنصر النهائى لكل شىء، فلا بد أن نذهب إلى ما وراء الظاهر والحس. وهم لم يصلوا إلى نتائجهم من خلال منظور علمى أو

(١) نستخدم الكلمة الألمانية Urstoff هنا لأنها، ببساطة، تعبر عن فكرة العنصر الأولى أو الحامل أو «المادة الخام» لتكون فى كلمة واحدة موجزة (المؤلف).

تجربى وإنما عن طريق العقل النظرى: صحيح أن الوحدة المفترضة هى وحدة مادية، لكنها وحدة يفترضها الفكر. وفضلاً عن ذلك فهى مجردة - أو تجريد من معطيات الظاهر - حتى ولو كانت مادية. ولهذا فربما أطلقنا على الكسمولوجيا الأيونية اسم المادية المجردة ففى استطاعتنا أن نميز عندهم بالفعل فكرة الوحدة فى الاختلاف، والاختلاف الذى دخل على الوحدة: وهى فكرة فلسفية. بالإضافة إلى أن المفكرين الأيونيين كانوا مقتنعين بسيادة القانون فى الكون. ففى حياة الإنسان الفرد فإن تخطى حدود ما هو حق ومناسب للإنسان. يجلب معه الدمار، ومن هنا تتعدل كفة الميزان. وهكذا تمتد سيادة القانون الكونى إلى الكون كله محافظاً على اعتدال الميزان، ومانعاً الفوضى والخراب. وهذا التصور للقانون الذى يحكم الكون. كون لا مجال فيه للهوى، ولا التلقائية العشوائية، ولا مجال للسيطرة الأنانية التى لا ضابط لها لعنصر على غيره من العناصر الأخرى - هذا التصور يشكل الأساس فى الكسمولوجيا العلمية فى معارضة الميثولوجيا الخيالية.

لكننا نستطيع أن نقول من وجهة نظر أخرى أنه لم يكن هناك تمييز بعد بين العلم الأيونى والفلسفة. فالمفكرون الأيونيون الأوّل أو الحكماء مارسوا كل أنواع البحوث العلمية كالبحث الفلكى، مثلاً، ولم تكن هذه البحوث تنفصل انفصلاً واضحاً عن الفلسفة. لقد كانوا حكماء، وربما كانت لهم ملاحظات فلكية أجروها من أجل الملاحة. وحاولوا أن يكتشفوا عنصراً أولياً واحداً للكون، وصمموا أعمالاً هندسية... إلخ. وذلك كله دون أن يقيموا تفرقة واضحة بين أنشطتهم المختلفة. فقط المزج بين التاريخ والجغرافيا الذى كان يُعرف باسم المسح انفصل فى أنشطتهم الفلسفية العلمية، ولم يكن دائماً واضحاً تماماً. ومع ذلك فعلى حين أن هناك أفكاراً فلسفية حقيقية وقدرة نظرية قد ظهرت بينهم، وبما أنهم يشكلون مرحلة فى تطور الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، فإنه لا يمكن حذفهم من تاريخ الفلسفة، رغم أنهم كانوا مجرد أطفال لم تكن ثراوتهم البريئة تستحق الالتفات الجاد. ولا يمكن أن تكون البدايات الأولى للفلسفة الأوربية مسألة لا يكثرث بها المؤرخ.

«الفصل الثالث»

«الرواد: فلاسفة أيونيا الأول»

أولاً: طاليس

مزيج من الفيلسوف والعالم العملى يمكن أن نراه بوضوح فى حالة طاليس من ملطية. ولقد قيل إن طاليس تنبأ بكسوف الشمس الذى ذكر هيرودوت أنه حدث فى نهاية الحرب بين الليديين والميديين^(١). وحسب إحصاءات الفلكيين فإن هناك كسوفاً للشمس، ومن المرجح أن رآه أهل آسيا الصغرى، وقع فى الثانى والعشرين من شهر مايو عام ٥٨٥ ق.م. وعلى ذلك فلا بد أن يكون ازدهاره فى الجزء الأول من القرن السادس قبل الميلاد. وقيل إنه توفى قبل سقوط ساردينيا بقليل عام ٥٤٦/٥٤٥ ق.م. ومن بين الأنشطة العلمية الأخرى التى تُعزى لطاليس أنه وضع تقويماً للملاحين، وأدخل الممارسة الفينيقية لاتجاه مسار السفينة عن طريق الدب الأصغر^(٢). وتروى عنه كثير من الروايات التى يمكن أن يطالعها القارئ فى الجزء الذى كتبه «ديوجنس اللايرتى» عن حياة طاليس منها مثلاً أنه سقط فى بئر أو حفرة وهو يحدق فى النجوم، ومنها أنه تنبأ باندرة الزيتون فاحتكر معاصر الزيت^(٣). وهى كلها - على الأرجح - روايات من ذلك النوع الذى ينشأ بسهولة عن الرجل الحكيم^(٤).

(١) هيرودوت ط ١، ٧٤ (المؤلف).

(٢) وضع تقويماً للملاحين ضمنه إرشادات فلكية وجوية منها أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال. (المترجم).

(٣) القصة كما يرويها أرسطو هي أن طاليس أدرك بمهارته فى الفلك أن محصول الزيتون سيكون موفوراً فى ذلك العام، فاستأجر فى الشتاء وقبل أن يحين موعد جنيه جميع معاصر الزيت فى ملطية بإيجار منخفض لأنه لم يجد وقتئذ أحداً ينافسه. ولما حان موعد عصر الزيت، وتقدم الكثيرون من الناس يطلبون هذه المعاصر أجراً لهم بالشروط التى يريدها، وجمع بهذه الطريقة أموالاً طائلة وأثبت لهم أن من يسير على الفلاسفة أن يغتنوا إذا شاءوا. لكنهم يهتمون بأمور أعلى كثيراً من جمع المال (المترجم).

(٤) ديوجنس اللايرتى «حياة الفلاسفة» مجلد ١ ص ٢٢ - ٤٤. (المؤلف).

ويروى أرسطو فى كتاب «الميتافيزيقا» أن الأرض عند طاليس نصف كرة فوق الماء (ويبدو أنه كان يعتبرها قرصاً مستوياً طافياً على السطح). وأن أهم مسألة عنده هى أنه كان يعلن أن المادة الأولى لجميع الأشياء هى الماء. والواقع أنه أثار مشكلة الواحد بإطلاق. ويعتقد أرسطو أن ملاحظات طاليس هى التى قادته إلى هذه النتيجة: «وربما نشأت عنده الفكرة من أنه رأى أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة. وأن الحرارة نفسها تنشأ من الرطوبة، وتظل حية بفضلها، (وما منه تولد الأشياء فهو مبدؤها) وأنه وصل إلى فكرته عن طريق هذه الواقعة ومن واقعة أن بذور جميع الأشياء لها طبيعة رطبة، والماء هو أصل طبيعة جميع الأشياء الرطبة..»^(١). ويعتقد أرسطو أيضاً، مع قدر من الارتياب، أن طاليس تأثر باللاهوت القديم الذى كان الماء فيه - أستيكس.. Styx - كما يقول الشعراء موضوعاً للقسم بين الآلهة^(٢). لكن من الواضح أن ظاهرة التبخر توحى بأن الماء يمكن أن يصبح سديماً أو هواء. فى حين أن ظاهرة التجمد قد توحى - إذا ما سارت العملية على نحو أبعد - بأن الماء يمكن أن يصبح تراباً. وعلى أية حال فإن أهمية هذا المفكر المبكر تكمن فى واقعة أنه أثار سؤالاً عن الطبيعة النهائية للعالم؛ ولا تكمن فى نوع الإجابة الفعلية التى أجاب بها عن هذا السؤال ولا فى المبررات التى قدمها، لتكن ما تكون المبررات أو الإجابة عن السؤال.

وهناك عبارة أخرى ينسبها أرسطو إلى طاليس هى أن كل شىء مملوء بالآلهة، وأن للمغناطيس نفساً هى التى تجذب الحديد، وهى عبارة لا يمكن شرحها عن يقين. فالقول بأن هذه العبارة تؤكد وجود «نفس» للعالم، ثم التوحيد بين «نفس» العالم وبين «الله»، أو الإله الصانع عند أفلاطون. - على اعتبار أن الأخير شكل كل شىء من الماء - هذا القول

(١) أرسطو «الميتافيزيقا» ترجمة أ. سميث ود. روس (المؤلف).

(٢) الواقع أن «ستيكس Styx» كان أحد أنهار هاديس الخمسة فى الأساطير اليونانية. وكانت له مكانة عالية لدرجة أن زيوس - كبير الآلهة - جعل الآلهة تقسم أمام هذا النهر المقدس، وفرض أقصى العقوبات على الذين يحتثون بهذا القسم - راجع قصة هذا النهر فى كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٢٧٤ مكتبة مبدولي بالقاهرة (المترجم).

يعنى الذهاب أبعد مما ينبغى فى حرية التأويل. والأمر الوحيد المؤكد - والنقطة الوحيدة الهامة حقاً - عن نظرية طاليس هو أنها تصور «الأشياء» على أنها أشكال مختلفة من عنصر نهائى واحد. أما أنه حدد هذا العنصر بأنه الماء فتلك هى خاصيته التاريخية المميزة، إن صحَّ التعبير، لكنه اكتسب مكانته كأول فيلسوف يونانى من واقعة أنه كان أول من تصور فكرة الوحدة فى الاختلاف (حتى ولو لم يعزل الفكرة على أرض منطقية) وعلى حين أنه تمسك بفكرة الوحدة، فقد حاول تفسير اختلاف الكثرة الظاهرة. ومن الطبيعى أن تحاول الفلسفة فهم الكثرة التى تعرض لنا فى التجربة من حيث وجودها وطبيعتها، والفهم فى هذا السياق يعنى عند الفيلسوف، اكتشاف الوحدة الكامنة وراء الكثرة، أو المبدأ الأول. ولم يكن من الممكن إدراك تعقد المشكلة قبل أن يفهم بوضوح التمييز الجذرى بين المادة والروح: فقبل أن يفهم ذلك (والواقع أنه حتى بعد إدراكه «إذا ما كان قد تمَّ إدراكه» ذات يوم، فقد تمَّ بعد ذلك إنكاره) والحلول المبسطة للمشكلة كان لابد أن تظهر: بحيث يتصور الواقع على أنه وحدة مادية (كما هى الحال فى فلسفة طاليس) أو على أنه الفكرة (كما هى الحال فى بعض الفلسفات الحديثة). ولا يمكن أن نعالج تعقد مشكلة الواحد والكثير معالجة سليمة إلا عندما نفهم الدرجات الجوهرية للواقع ونظرية المماثلة للوجود فهماً واضحاً وتؤكد بلا لبس أو غموض: وإلا فإن ثراء التعدد سوف يضحى به فى تصور زائف وتعسفى للوحدة - إن قليلاً أو كثيراً.

والواقع أنه يمكن القول أن ملاحظة أرسطو التى نسبها إلى طاليس والمتعلقة بأن للمغناطيس حياة تمثل ضرباً من المذهب الحيوى Animism البدائى. الذى يكون فيه تصور «النفس - الشبح» (ظل الإنسان الذى يدركه فى الأحلام) قد امتد إلى الحياة العضوية التى دون البشر، بل حتى إلى قوى العالم اللاعضوى. لكن حتى لو صحَّ ذلك فهو ليس سوى نقاط طالما أننا نجد عند طاليس انتقالاً واضحاً من الأسطورة إلى العلم والفلسفة وقد احتفظ بطابعه التقليدى كمنشئ للفلسفة اليونانية. أو كما يقول أرسطو: «طاليس، مؤسس هذا الضرب من الفلسفة..»^(١).

ثانياً: أنكسمندر

فيلسوف آخر من ملطية هو أنكسمندر. ومن الواضح أنه كان أصغر من طاليس لأن ثاوفراسطس يصفه أنه كان «صاحب» طاليس^(١) ولقد انشغل انكسمندر - مثل طاليس - ببحوث علمية وعملية وينسبون إليه الفضل في تصميم خريطة - وضعها على الأرجح للبحارة الملطيين الذين يجوبون البحر الأسود. كما أنه شارك في الحياة السياسية - مثل كثير غيره من فلاسفة اليونان - قاد جاليه لاستعمار أبوللونا Apollonia.

ولقد كتب أنكسمندر كتاباً في نظرياته الفلسفية. كان موجوداً في زمن ثاوفراسطس ونحن ندين لهذا الأخير بمعلومات قيمة عن فكر انكسمندر. ولقد اعتقد، مثل طاليس، أنه لا بد أن يكون لجميع الأشياء مبدأ نهائى أولى. لكنه ذهب إلى أن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون نوعاً معيناً من المادة كالماء مثلاً طالما أن الماء أو الرطوبة واحد من هذه «الأضداد» التي يحتاج صراعها واعتداء بعضها على بعض^(٢) إلى تفسير، فإذا كان التغير: كالميلاد والموت، والنمو والفاء، يعود إلى هذا الصراع، وإلى انتهاك عنصر ما لحدود الآخر - إذن فعلى زعم أن كل شيء هو ماء في حقيقة الأمر - فإن من الصعب أن نرى لماذا لم يمتص الماء جميع العناصر الأخرى منذ زمن بعيد. ومن هنا وصل انكسمندر إلى فكرة أن المبدأ الأول - أو العنصر الأول - غير متعين بل هو أكثر بدائية وأولية من الأضداد، طالما أنه هو الذي يخرج منه كل شيء وهو الذي يفنى فيه كل شيء.

وهذا العنصر الأول يسميه انكسمندر - طبقاً لما يقول ثاوفراسطس وهو أول من أطلق هذا الاسم على العلة المادية، وقال إنها ليست ماء، ولا أى عنصر من العناصر الأخرى، بل من طبيعة مختلفة عنها جميعاً، وهو لامتناه نشأت عنه السموات والعوالم - وهو يسميه: «الأبيرون» الجوهر بلا حدود، «أزلى سرمدى»، «يحوى كل العوالم».

(١)

Phys. Opin., Fr. 2 (D. 19 a 9).

(٢) هناك قانون العدالة - وهو بديل عن القانون الطبيعي الذي يقضي لكل عنصر بنصيبه، ويحدد لكل مكانه الذي يجب أن لا يتعداه، لكن بعض العناصر تجور وتنتهك حدود بعضها الآخر ومن هنا يقع «الظلم» (المترجم).

٢ واعتداء عنصر على عنصر آخر، يصور شعرياً على أنه مثل على «الظلم»^(١).

فالعنصر الحار يرتكب ظلماً في الصيف، بينما يرتكب العنصر البارد ظلماً في الشتاء وتوزع العناصر المتعينة ظلمها بأن يمتصها من جديد اللامحدود أو اللا متعين^(٢). وهذا مثل على امتداد تصور القانون من الحياة البشرية إلى الكون بصفة عامة.

هناك كثرة من العوالم توجد معاً لا يمكن حصرها^(٣). كل منها قابل للفناء، لكن هناك، فيما يبدو - عدد غير محدود منها في الوجود في نفس الوقت، وتظهر العوالم إلى الوجود من خلال الحركة الأزلية. «فهناك بالإضافة إلى ذلك حركة أزلية تظهر منها السماوات»^(٤). وهذه الحركة الأزلية. هي، فيما يبدو، «الانفصال» - نوع من «النخل بالنخل» - على نحو ما نجد في نظرية فيثاغورس التي يذكرها أفلاطون في محادثة «طيمائوس»، وما أن تنفصل الأجزاء حتى يتشكل العالم كما نعرفه من الحركة الحلزونية، أو الدوامة، فالعناصر الأثقل - كالماء والتراب تظل في مركز الدوامة، أما النار فهي تعود إلى السطح بينما يظل الهواء بينهما. وليست الأرض قرصاً، وإنما هي على شكل أسطوانى أو مخروطى أشبه بأسطوانة العمود»^(٥).

ولقد خرجت الحياة من البحر ففي طريق التكيف مع البيئة خرجت أشكال الحيوانات الموجودة. ويقدم أنكسمندر لمحة ذكية عن أصل الإنسان «.. وهو يقول - فضلاً عن ذلك - إن الإنسان في البداية ولد من حيوان من نوع آخر. فعلى حين أن

(١) وعن هذا الجوهر اللامتناهي تخرج العناصر الأربعة: (الماء والنار والهواء والتراب: ويعتقد أنكسمندر أن في نشأة موجود جزئي من موجودات الطبيعة «ظلماً» وتعدياً وكسراً لنظام العدالة، لأن ذلك يعني تغلب أحد العناصر على غيره، فالكائن يتولد من صراع الأضداد: الجاف، والرطب، والحار، والبارد وهي صفات العناصر الأربعة (المترجم).

(٢) شذرة من ١ - ٣. وهو يرى أن المعتدي لابد أن يعاقب، وأن يكفر عما ارتكبه من ظلم طبقاً لحكم الزمان - قارن ترجمة نصوصه في كتاب «فجر الفلسفة اليونانية» للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ٥٧ (المترجم).

D. 12 A17, Simpl physics.

(٣)

D. 12 A17, Simpl physics.CF Hippol. Ref. 16.2 (D. 19 A 11).

(٤)

(٥) شذرة رقم ٥ وأيضاً 2, Ps. Plut. storm, (D. 12 a 10).

الحيوانات الأخرى، عثرت بسرعة على غذائها، فإن الإنسان وحده هو الذى يحتاج إلى فترة طويلة من الرضاعة، ولو أنه وجد فى الأصل على ما نراه اليوم لانقرض^(١). لكنه لم يفسر لنا مشكلة دائمة عند أنصار التطور وهى كيف استطاع الإنسان أن يظل قائماً فى مرحلة الانتقال.

وتكشف لنا، إذن، نظرية أنكسمندر عن ضرب من التقدم عن نظرية طاليس. فقد سار أبعد من تحديد عنصر معين كمبدأ أول فى تصويره للامتناهى غير المتعين، خرجت منه جميع الأشياء. وفضلاً عن ذلك، فقد قام، على الأقل، بمحاولة للإجابة عن سؤال: كيف تطور العالم من هذا المبدأ الأول.

ثالثاً: انكسمنس

الفيلسوف الثالث فى مدرسة ملطية هو انكسمنس الذى لا بد أن يكون أصغر من أنكسمندر. إذ يقول ثاوفراسطس أنه كان «صاحبه» ويقول ديوجنس اللايرتى «إنه كتب بلهجة أيونية خالصة غير مختلطة».

وتبدو نظرية انكسمنس - لأول وهلة - كما لو كانت تقهقراً من المرحلة التى بلغها أنكسمندر، لأنه تخلى عن نظرية «الأبيرون» أو اللامحدود، وتابع طاليس فى تحديد عنصر معين على أنه المبدأ الأول، وهذا العنصر المعين ليس هو الماء بل الهواء. وربما كانت واقعة التنفس هى التى أوحى له بهذا المبدأ؛ لأن الإنسان يعيش طوال حياته على التنفس، وهكذا يمكن أن يظهر بسهولة أن التنفس هو مبدأ الحياة. والواقع أن انكسمنس عقد توازناً بين الإنسان والطبيعة بصفة عامة. كما أن النفس لأنها هواء تمسكنا، فكذا يفعل التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره^(٢). ومن هنا كان الهواء والمبدأ الأول للعالم: منه نشأت الأشياء الموجودة، التى كانت، التى سوف تكون. ومنه أيضاً نشأت الآلهة، وكل ما هو إلهى، وتفرعت باقى الأشياء.

لكن من الواضح أن هناك صعوبة فى تفسير كيف ظهرت جميع الأشياء من الهواء،

(D. 12 a 10), Ps Plut, strom Fr.2 (S 12 A10).

(١)

(٢) شذرة رقم ١ .

ويُظهر انكسمنس سمة العبقرية في الحل الذي قدمه لهذه المشكلة: فهو لكى يفسر كيف تشكلت الأشياء العينية من المبدأ الأول يقدم فكرة التكاثر والتخلخل. فالهواء في حد ذاته لا يمكن رؤيته، لكنه يصبح مرئياً في عمليتي التكاثر والتخلخل فهو في عملية التخلخل يتحول إلى نار، وهو في عملية التكاثر يصبح ريحاً، وسحباً، وماء، وتراباً وأخيراً يصبح صخوراً إذا زادت كثافته. والواقع أن عمليتي التكاثر والتخلخل توحى بسبب آخر لتركيز انكسمنس على فكرة الهواء كمبدأ أول. لقد اعتقد أن الهواء في حالة التخلخل يصبح أكثر حرارة، ومن ثم يميل إلى أن يصبح ناراً، بينما في حالة التكاثر يصبح أكثر برودة ويتجه نحو التصلب والتجمد. وعندما يقف الهواء في طريق وسط بين الدائرة التي تحيط باللهب وبين البارد والكتلة الرطبة بداخله فيركز انكسمنس على الهواء على أنه ضرب من التوسط بين نقطتين، ومع ذلك فيمكن أن يقال إن النقطة المهمة في مذهبه هي محاولته تفسير الكيف عن طريق الكم - مما يرقى بنظريته في التكاثر والتخلخل إلى درجة المصطلحات الحديثة - (ويقال لنا إن انكسمنس ذهب إلى أننا عندما نتنفس والفم مفتوح يكون الهواء دافئاً، بينما عندما نتنفس والفم مغلق فإن الهواء يكون بارداً - برهان تجريبي على موقفه)^(١).

ولقد تصور الأرض، كما هي الحال عند طاليس، على أنها مسطحة، وهي تطفو على الهواء مثل ورقة الشجر. وكما يقول برفسور بيرنت: «إن أيونيا لم تستطع أبداً أن تقبل^(٢) النظرة العلمية عن الأرض، فحتى ديمقريطس واصل الاعتقاد بأن الأرض مسطحة». كما قدّم انكسمنس تفسيراً مثيراً لقوس قزح فهو - في رأيه - يرجع إلى أن أشعة الشمس تسقط فوق سحب كثيفة، لا تستطيع اختراقها. ويلاحظ «تسلر» أنها صرخة عالية من أيرس Iris^(٣) - حاملة رسائل الآلهة عند هوميروس - لهذا التفسير «العلمي»^(٤).

(Plut: De Prim. Frig. 947F) Frag.1

(١)

G. P. I p 9.

(٢)

(٣) أيريس Iris ابنة توماس والكثرا كانت رسولة الآلهة لا سيما زيوس مثلما كان هيرمس أيضاً، وهي دائماً تجلس بجوار عرش هيرا - راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٩٩ مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

Outlines, p.3.

(٤)

مع سقوط ملطية عام ٤٩٤ كان لابد أن تنتهى المدرسة الملطية. وكانت النظريات الملطية ككل تُعرف على أنها فلسفة انكسمنس، فقد كان فى نظر القدماء أهم ممثل لهذه المدرسة. ولا شك أن مركزه كآخر فيلسوف فى هذه المدرسة يكفى لتفسير ذلك. رغم أن نظريته عن التكاثر والتخلخل - أى محاولة تفسير خصائص الأشياء العينية فى العالم برد الكيف إلى الكم - ربما كانت بدورها مسئولة عن ذلك إلى حد كبير.

وبصفة عامة فربما كررنا مرة أخرى أن الأهمية الرئيسية لمدرسة أيونيا تكمن فى أنهم طرحوا السؤال عن الطبيعة النهائية للأشياء أكثر مما تكمن فى أية إجابة جزئية قدموها للسؤال المطروح. وربما أشرنا كذلك إلى أنهم جميعاً افترضوا أزلية المادة: إذ لم تخطر لهم فكرة البداية المطلقة لهذا العالم المادى - على بال. والواقع أن هذا العالم هو بالنسبة لهم هو العالم الوحيد وسوف يكون من الصعب أن نصف الكسمولوجيين الأيونيين بأنهم ماديون. فالترقة بين المادة والروح لم تكن قد ظهرت بعد بمعناها الحالى عندنا، وإلى أن يحدث ذلك فسيكون من الصعب وصفهم بالماديين. إلا أنهم كانوا ماديين بمعنى أنهم حاولوا تفسير أصل الأشياء جميعاً بأنه مبدأ مادى معين. ولم يكونوا ماديين بمعنى أنهم لم ينكروا - عن عمد - التفرقة بين المادة والروح بسبب مهم هو أن هذه التفرقة لم يتصوروها بوضوح حتى يكون إنكارها ممكناً.

وليس ثمة حاجة إلى الإشارة إلى أن الأيونيين كانوا «دجماطيقين» بمعنى أنهم لم يطرحوا «المشكلة النقدية» لقد افترضوا أننا نستطيع أن نعرف الأشياء على ما هى عليه: لقد امتلأوا بسداجة الزهو وفرحة الاكتشاف.

”الجماعة الفيثاغورية“

من المهم أن نعرف أن الفيثاغوريين لم يكونوا حشداً من التلاميذ تجمع حول فيثاغورس، مستقلين ومنعزلين الواحد منهم عن الآخر إن قليلاً أو كثيراً. بل كانوا أعضاء في جماعة دينية أسسها فيثاغورس وهو فيلسوف من ساموس في كروتون في جنوب إيطاليا - في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد. وكان فيثاغورس نفسه أيونياً والأعضاء الأول في مدرسته يتحدثون بلهجة أيونية. وأصل الجماعة الفيثاغورية - مثل حياة مؤسسها - مشوبة بالغموض. فيامبليخوس في كتابه عن حياة فيثاغورس يسميه «قائد وأب الفلسفة الإلهية». «إله» أو «روح» (أى موجود أعلى من الإنسان) أو إنسان إلهي. غير أنه من الصعب أن نقول إن حياة فيثاغورس التي كتبها يامبليخوس وفرفيوس، ودوجنس اللايرتي، تقدم لنا شهادة موثوقاً بها، ومن المشكوك فيه أن يكون من الصواب أن نسميها روايات رومانسية^(١).

من المحتمل أن يكون تأسيس المدرسة ليس جديداً في العالم اليوناني، على الرغم من أنه قد لا يكون من الممكن البرهنة على ذلك بصورة قطعية، فمن المرجح جداً أن يكون فلاسفة أيونيا قد شكلوا فيما بينهم ما يرقى إلى أن يكون مدارس إلا أن مدرسة الفيثاغورية كان لها خاصية متميزة وهى خاصية دينية زاهدة. ولقد كان هناك قرب نهاية الحضارة الأيونية إحياء ديني ومحاولة لتزويد الحضارة بالعناصر الدينية الأصيلة، لكنها لم تتزود بميثولوجيا الألب ولا من كسمولوجيا ملطية. وكما حدث في الامبراطورية الرومانية عندما كان المجتمع يتجه نحو الانهيار، فقد فقد نضارته وقوته الأولى، وأبنا ظهور حركة نحو مذهب الشك من ناحية، ونحو «أسرار الديانات» من ناحية أخرى وهكذا نجد في نهاية الحضارة الأيونية التجارية الغنية - نفس الاتجاهات، فالجماعة

الفيثاغورية تمثل الروح فى هذا الإحياء الدينى الذى ضمته بقوة إلى روح علمى ظاهر، وهذا الروح العلمى هو بالطبع العامل الذى يرر إدخال الفيثاغوريين فى تاريخ الفلسفة. ولا شك أن هناك أساساً مشتركاً بين الديانة الأورفية وبين المذهب الفيثاغورى^(١). وإن لم يكن من السهل تماماً أن نحدد العلاقات الدقيقة بينهما، ودرجة التأثير الذى أثرته تعاليم التحلة الأورفية فى الفيثاغوريين. ونحن، بالطبع، نجد فى الأورفية تنظيمات لجماعات ترتبط معاً بطقوس وبالولاء لطريقة فى الحياة مشتركة بين الأعضاء. وكذلك مذهب تناسخ الأرواح - وهو مذهب واضح جداً فى تعاليم الفيثاغورية - ومن الصعب أن نقول إن فيثاغورس لم يتأثر بالمعتقدات والممارسات الأورفية، رغم أن ارتباط فيثاغورس مع ديلوس Delos^(٢) قد يكون أكثر منه مع ديانة ديونيسوس التراقية^(٣).

وقد قيل إن الجماعة الفيثاغورية جماعة سياسية، وهو اعتقاد لا يمكن تأكيده على الأقل بمعنى أنها كانت أساساً جماعة سياسية - وهى بالطبع ليست كذلك. صحيح أن فيثاغورس اضطر لمغادرة «كروتون» إلى «ميتابونتوم»^(٤). بناء على طلب كيلون Cylon

(١) الأورفية Orphicism ديانة إغريقية سرية قديمة تركزت حول شخصية «أورفيوس» وهو بطل شبه أسطوري، وأكدت أن الروح جوهر إلهي، وأنها لا تبلغ مرتبة الحياة الحقيقية إلا بعد مفارقتها للجسد، كما ذهبت إلى أن الأرواح تتناسخ متخذة أشكالاً أعلى وأدنى تبعاً لأعمال صاحبها فى الدنيا، وهى تزدري الجسد وتمجد الحياة الأخرى وتبحث على النقاء الأخلاقي. أثرت الأورفية فى الفيثاغورية، وأفلاطون، والغنوصية والأفلاطونية المحدثة، كما ظهرت مكتشفات فى سبعينات وثمانينات القرن العشرين توحى بوجود تقارب بين شذرات الأورفية وشذرات هيراقليطس (المترجم).

(٢) ديلوس Delos جزيرة يونانية تزعم الأساطير اليونانية أنها كانت مسقط رأس الإله أبوللو والآلهة آرتميس حيث ولدا على جبل كينثوس الذى رفعه بوزيدون من البحر. والمقارنة فى عبارة المؤلف بين ديانة أبوللو إله النور والمعرفة وبين ديانة ديونيسوس إله الخمر عند اليونان وكانت عبادته فى تراقيا. قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٢٩١ وص ٣٠٣ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) قارن ديوجنس اللايوتي ٨، ٨.

(٤) مدينتان فى جنوب إيطاليا. ويرى «رسل» أن أهل المدينة انقلبوا عليه مما اضطر فيثاغورس إلى الارتحال إلى المدينة الثانية حيث قضى نحبه (المترجم).

غير أن ذلك يمكن، فيما يبدو، تفسيره دون الالتجاء إلى افتراض وجود أية أنشطة سياسية خاصة انشغل بها فيثاغورس لصالح فريق معين^(١). فلم يسيطر الفيثاغوريون من الناحية السياسية على مدينة «كروتون» وغيرها من مدن اليونان الكبرى Magna Graecia، ويروى «بوليبوس.. Polybuis» أنه قد تمَّ إحراق «مسكنهم» وأنهم هم أنفسهم قد عانوا من الاضطهاد حوالي عام ٤٤٠ - ٤٣٠ ق.م.^(٢) ومع ذلك فإن هذه الواقعة لا تعنى بالضرورة أنهم كانوا أساساً جماعة سياسية أكثر منهم جماعة دينية. فكالفن Calvin^(٣) حكم جنيف لكنه لم يكن بالدرجة الأولى رجل سياسة. ويلاحظ برفسور ستيس Stace أنه «عندما كان يطلب من مواطن كروتون البسيط أن يمتنع عن أكل الفول، وأن لا يأكل كلبه تحت أى ظرف فقد كان ذلك يبدو فى نظره أكثر مما ينبغى»^(٤). على الرغم من أنه ليس مؤكداً أن الفيثاغوريين حرموا أكل الفول أو حرموا اللحم الطازج كمادة من موائد الطعام^(٥). فأرستوكينوس Aristokenus يؤكد العكس تماماً بالنسبة للفول^(٦). «وبيرنت» الذى يميل إلى قبول رواية المحرمات التى يصفها الفيثاغوريون، فإنه مع ذلك يسلم باحتمال أن يكون أرستوكسينوس على حق بالنسبة لتحريم أكل الفول^(٧). وقد تمَّ

(١) يقال إنه انضم إلى حزب الأرستقراطية فأغضب أهل «كروتون» فتسبب «كيلون» في إحراق مدرسته وجميع أعضائها وهم مجتمعون في منزل أحدهم، ولم ينج من الحريق سوى اثنين. وفي رواية أخرى أن الذى أحرق المنزل هو شاب حائق على فيثاغورس لأنه لم يقبله تلميذاً في مدرسته. وهرب فيثاغورس مع بعض تلاميذه (المترجم).

(٢) يوليوس مجلد، ٣٩.

(٣) جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) لاهوتي فرنسي نشر الإصلاح البروتستانتي في فرنسا ثم في سويسرا حيث أنشأ حكومة دينية صارمة في جنيف (المترجم).

(٤) و. ت. ستيس «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية» ص ٣٣.

(٥) تحريم أكل الفول هي أول قاعدة يذكرها «رسل» من قواعد التحريم عند الفيثاغورية ويبدو أنه نقلها عن المصريين القدماء. ويروى أن فيثاغورس عندما هرب مع بعض تلاميذه عقب احتراق مدرسته، اعترضه حقل فول فرفض أن تطأ قدمه لأن هذا محرم في مدرسته، فأدركه الأعداء وقتلوه (المترجم).

ap. Cell. iv. 11.5 (D.14,9).

(٦)

E. G. P. 93, Note 5.

(٧)

إحياء الجماعة بعد بضع سنوات وواصلت نشاطها في إيطاليا وبصفة خاصة في «تارنتم» حيث حقق «أرخيتاس» لنفسه سمعة عريضة في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد. وقد عمل «فيلولوس» و«يورتوس» أيضاً في هذه المدينة.

أما بالنسبة للأفكار الدينية والممارسات وطقوس الزهد عند الفيثاغوريين فقد تركزت حول فكرة النقاء والتطهر، ومن الطبيعي أن تؤدي عقيدة تناسخ الأرواح إلى ترقية ثقافة النفس، وممارسة الصمت وتأثير الموسيقى، ودراسة الرياضيات - هذه كلها نظر إليها على أنها معينات لها قيمتها في تهذيب النفس ومع ذلك فهناك بعض الممارسات ذات الطابع الخارجي تماماً. وإذا كان الفيثاغوريون قد حرموا حقاً أكل اللحم الطازج، فربما كان من السهل أن نرد ذلك إلى عقيدة التناسخ، غير أن أمثال هذه القواعد الخارجية الخالصة كتلك التي يفتبها «ديوجنس اللايرتي» وتراعيها المدرسة، لا ينبغي أن يمتد بنا الخيال لنطلق عليها اسم النظريات الفلسفية - فالامتناع مثلاً عن أكل الفول، وعدم المشي في الطرق العامة، والوقوف على قلامة أظافر، وعدم ترك أثر الرماد على القدر، وعدم الجلوس على مكبال... الخ. وإذا كان ذلك هو كل ما تحتوى عليه النظريات الفيثاغورية فقد تكون موضع اهتمام عند مؤرخ الدين لكن يصعب أن تكون جدية بأن يلتفت إليها مؤرخ الفلسفة، غير أن هذه القواعد الخارجية في مراعاة السلوك لا تشمل على الإطلاق كل ما قدمته المدرسة الفيثاغورية.

(في مناقشتنا الموجزة للنظريات الفيثاغورية لا نستطيع أن نقول إلى أي حد تعود هذه النظريات إلى فيثاغورس نفسه وكم منها يعود إلى الأعضاء المتأخرين في هذه المدرسة مثل فيلولوس. ومن هنا فإن أرسطو في كتاب الميتافيزيقا يتحدث عن الفيثاغوريين أكثر مما يتحدث عن فيثاغورس نفسه، فإذا قال عبارة مثل: «ويعتقد فيثاغورس...» فلا ينبغي أن نفهم منها أنها تشير بالضرورة إلى مؤسس المدرسة بشخصه).

في الجزء الذي كتبه ديوجنس اللايرتي عن حياة فيثاغورس يذكر قصيدة اكسانوفان التي يروي فيها كيف أن فيثاغورس شاهد شخصاً يضرب كلباً، فطلب منه أن يكف عن ذلك، فقد تعرف في نباح الكلب على صوت صديق. وسواء أكانت هذه الرواية صادقة أم

لا، فإن نسبة عقيدة التناسخ إلى فيثاغورس يمكن قبولها. فالإحياء الديني قد أعاد حياة جديدة إلى الفكرة القديمة عن قوة الروح ونشاطها المتواصل بعد الموت - في مقابل تصور «هوميروس» للمخيلات الغامضة عن المتوفى. ففي نظرية مثل تناسخ الأرواح نجد الوعي بالهوية الشخصية، والوعي الذاتي لا توضع في الحسبان أو لا ينظر إليها على أنها مرتبطة بالروح. لأنه كما يقول دكتور بوليوس شتينزل: «تنتقل النفس من أنا إلى آخر. أما التمييز بين روح وروح فهو من شأني أنا، وهو ما وُلع به فلاسفة اليونان ...»^(١).

نظرية النفس بوصفها انسجماً مع البدن، التي اقترحها «سيمياس» في محاوره «فيدون» لأفلاطون^(٢) - وهاجمها أفلاطون - لا تلائم النظرة الفيثاغورية عن النفس بوصفها «خالدة»، ويطراً عليها التناسخ، ومن ثم فإن نسبة هذه النظرية إلى الفيثاغوريين (يشير ماكرويس بصراحة إلى فيثاغورس وفيلولاوس) مشكوك فيها على أقل تقدير^(٣). ومع ذلك فهي ليست - كما يشير دكتور بريختر - غير مشكوك فيما إذ كانت عبارة النفس هي انسجام البدن أو الانسجام البسيط تماماً - يمكن أن تعني أنها مبدأ النظام والحياة في البدن. وليس بالضرورة أن يكون ذلك حلاً وسطاً لمشكلة خلود النفس^(٤).

(قد يرجع التشابه في نقاط مهمة ومتعددة بين الأورفية والفيثاغورية إلى تأثير الأولى في الثانية، لكن من الصعب جداً أن نحدد ما إذا ما كان هناك بالفعل تأثير مباشر، وما إذا كان هناك فعلاً هذا التأثير فما هو حجمه أو امتداده. فقد ارتبطت الأورفية بعبادة ديونسيوس. وهي عبادة جاءت إلى اليونان من تراقيا أو سيثيا Scythia^(٥)). وكانت غريبة

Metaphysik des Allertums, Teil 1, p. 42.

(١)

(٢) يربط «سيمياس» بين النفس والانسجام كما يقارن بين الإنسان والقيثارة: ففسد الإنسان يشبه المادة الخشبية في القيثارة وتمائل النفس الانسجام بين أجزائها، وإذا كان الأمر كذلك جرى على الإنسان ما يجري على القيثارة. فالقيثارة إذا فسدت أوتارها مثلاً تلاشى انسجامها وزال وكذلك الإنسان. قارن محاوره فيدون ٨٦: أ، ب، ج. وفي ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص ١٦٠ - ١٦١ (المرجم).

Somn. Scip. I, 14, 19 CD. 44A 23).

(٣)

Di 21, a.

(٤)

(٥) سيثيا منطقة قديمة بين أوروبا وآسيا. نشأت فيها امبراطورية فيما بين القرنين الثامن والثاني قبل الميلاد تمركزت حول سواحل البحر الميت وامتدت من جنوب روسيا حتى حدود فارس (المرجم).

عن روح الديانة الأولمبية، حتى ولو أن طابعها الصوفي والحماسي قد وجد صدًى عند الروح الأغريقى. غير أن الطابع الحماسى لديانة ديونسيوس لم يكن هو الذى ربط الأورفية الفيثاغورية، بل واقعة أن الميردين الأورفيين الذين انتظموا فى الجماعة الفيثاغورية هم الذين علّموا أعضاء الجماعة عقيدة تناسخ الأرواح، فعندهم أن النفس، وليس البدن الذى هو بمثابة السجن، هى الجانب المهم فى الإنسان، فالواقع أن النفس هى الإنسان «الحقيقى» وليست مجرد صورة أو ظل للبدن على نحو ما تبدو عند «هوميروس»، ومن هنا كانت أهمية تدريب النفس وتطهيرها مما يشمل مراعاة بعض القواعد مثل الامتناع عن تناول اللحم الطازج. فالواقع أن الأورفية ديانة أكثر منها فلسفة - رغم أنها تميل نحو مذهب وحدة الوجود Pantheism على نحو ما يتضح من الشذرة الشهيرة التى تتحدث عن «رأس»^(١) زيوس الإله بين الآلهة:

لكن بمقدار ما يمكن أن نطلق عليها [أى الأورفية] اسم الفلسفة فهى طريقة فى الحياة وليست نظراً كسمولوجياً محضاً. والفيثاغورية - من هذه الزاوية - كانت بالتأكيد وريثاً للروح الأورفية).

علينا الآن أن ننتقل إلى موضوع صعب فى الفلسفة الفيثاغورية هو: الرياضية والميتافيزيقية. يخبرنا أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا أن «الفيثاغوريين - كما يطلق عليهم - كرسوا أنفسهم للرياضيات، فكانوا أول من دفع هذه الدراسة إلى الأمام، واعتقدوا أن مبادئ الرياضة هى مبادئ الأشياء جميعاً...»^(٢) وكان لديهم حماس الطلاب المبكرين لعلم متقدم، وقد أدهشتهم أهمية العدد فى العالم؛ فجميع الأشياء قابلة للعد، وفى استطاعتنا أن نعر عن أشياء كثيرة بطريقة عددية. وهكذا فالعلاقة بين شيئين مرتبطين يمكن التعبير عنها تبعاً للنسبة العددية: كما يمكن التعبير عددياً عن أعداد من الأشياء المرتبة.. وهكذا. لكن ما يبدو أنه أدهشهم بصفة خاصة هو أن الفواصل الموسيقية فى أنغام القيثارة يمكن التعبير عنها عددياً. ويمكن أن نقول إن درجة النغم أو طبقة الصوت

D. 21, a.

(١)

(٢) الميتافيزيقا ٩٨٥ ص ٢٥ - ٢٦ .

تعتمد على العدد من حيث إنها تعتمد على الأطوال، والفواصل في السلم الموسيقى ويمكن التعبير عنها عن طريق النسب العددية^(١). وكما أن الانسجام والائتلاف الموسيقى أو الهرمونيا يعتمد على العدد، فكذلك يمكن القول بأن الانسجام في الكون يعتمد على العدد. لقد تحدث الكسمولوجيون من مدرسة ملطية عن الصراع بين الأضداد في الكون، وكان من السهل أن توحى البحوث الموسيقية للفيثاغوريين بفكرة حل مشكلة «الصراع» من خلال تصور العدد. يقول أرسطو: «طالما أنهم رأوا أن خواص السلم الموسيقى ونسبه يمكن التعبير عنها عن طريق العدد. منذ ذلك الوقت بدت جميع الأشياء في طبيعتها الكلية على غرار العدد. وبدت الأعداد على أنها المبادئ الأولى في الطبيعة بأسرها. وأن السموات كلها عبارة عن سلم موسيقى وعدد»(!).

لقد أخرج أنكسمندر كل شيء عن اللامتين أو اللامحدود، أما فيثاغورس فقد ضم إلى هذه الفكرة فكرة الحد Limit الذي يُضفى شكلاً على اللامحدود. ويتمثل ذلك في الموسيقى (وفي الصحة أيضاً، حيث يكون الحد هو «درجة الحرارة» التي تؤدي إلى الانسجام الذي هو الصحة) الذي يمكن التعبير حسابياً فيه عن التناسب والانسجام والائتلاف. وعندما نقل الفيثاغوريون هذه الفكرة إلى العالم بشكل عام فقد تحدثوا عن الائتلاف الكوني. لكنهم لم يقتنعوا بالتشديد على الدور الهام الذي تلعبه الأعداد في الكون بل ذهبوا بعيداً وأعلنوا أن الأشياء هي في أساسها أعداد.

ومن الواضح أن هذه ليست نظرية يسهل فهمها فمن الصعب القول بأن الأشياء هي في أساسها أعداد؛ فما الذي يعنيه الفيثاغوريون بهذا القول؟ هذا سؤال مهم. لأن الإجابة عليه توحى بأحد الأسباب التي بسببها قال الفيثاغوريون إن الأشياء في أساسها أعداد يخبرنا أرسطو أن الفيثاغوريين ذهبوا إلى أن عناصر العدد هي الزوجي والفردى، الشفع

(١) يبدو من المؤكد أن النسب الفيثاغورية للأصوات هي نسب للأطوال وليس للتردد مما يجعل الفيثاغوريين في موقف يصعب عليهم قياس هذه النسب. ومن هنا يسمى أطول وتر في القيثارة الوتر الأدنى في السلم. رغم أنه يعطينا أضعف نغمة وأضعف تردد. كما كان يسمى أقصر وتر رغم أنه يعطينا «أعلى» نغمة وأعلى تردد.

والوتر، والأول من الاثنين لا محدود بينما الثاني محدود^(١). ويسير الواحد من هذين (أو قل إنه شفع ووتر في آن معا) كما قيل إن السماء كلها تقوم على أعداد^(٢)، وأياً ما كانت الفترة الدقيقة لتطور الفيثاغوريين التي يشير إليها أرسطو. وأياً ما كان التفسير الدقيق الذي يقوم بملاحظاته فيبدو واضحاً أن الفيثاغوريين نظروا إلى الأعداد نظرة مكانية: فالواحد هو النقطة، والاثنان هي الخط، والثلاثة هي السطح، والأربعة هي الجامد^(٣). وإذن عندما تقول إن الأشياء هي في أساسها أعداد، فلا بد أن يعنى ذلك «أن جميع الأجسام تتألف من نقاط أو وحدات في المكان، فإذا ما أخذت معاً شكّلت عدداً^(٤)». والفيثاغوريون ينظرون إلى الأعداد بهذه الطريقة عن طريق «مثلث العشرة» Tetraktys وهو شكل كانوا يعتبرونه مقدساً^(٥).



ويظهر هذا الشكل أمام العين على أنه يتألف من مجموع الأعداد الأربعة الأولى: $1 + 2 + 3 + 4$. ويخبرنا أرسطو أن «أوريتس» اعتاد أن يمثل الأعداد بالحصى. وبهذه الطريقة في التمثيل نستطيع أن نحصل على «المربع» و«المستطيل» من الأعداد^(٦). إذا ما بدأنا بالواحد ثم أضفنا إليه الأعداد الزوجية على التوالي على شكل «متوازي الاضلاع» فإننا نحصل على أعداد المربع.

(١) يقسم الفيثاغوريون الأعداد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو، بينما العدد الزوجي ينقسم فهو غير محدود (المترجم).

Metaphysic, 986, a, 17 - 21.

(٢)

CF, ant: Pythagoras, En. Bit. 14 th. by sir Thos Little Heath.

(٣)

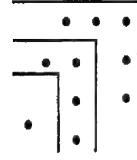
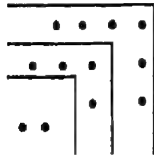
Stockl: Hist. Phil. I, P 48. (Trans. las Finlay, 1867).

(٤)

(٥) كانوا يقسمون به لأنه يضم الأعداد كلها (المترجم).

Metaphysic, 1092, b, 10 - 13.

(٦)



على حين أننا لو بدأنا بالعدد ٢ ثم أضفنا إليه الأعداد الفردية، فإننا نحصل على أعداد المستطيل.

ومن الواضح أن هذا الاستخدام لأعداد الأشكال أو الربط بين الأعداد والهندسة يجعل من السهل فهم كيف نظر فيثاغورس إلى الأشياء على أنها في أساسها أعداد لا على أنها يمكن عدّها فحسب. فقد نقل الفيثاغوريون تصورهم الرياضى إلى الواقع المادى. وهكذا نجد أنهم ذهبوا إلى أنه عن طريق التجاور فحسب للنقاط المتعددة ينشأ الخط، لا فقط فى الخيال العلمى لعالم الرياضه، بل فى الواقع الخارجى أيضاً. وينشأ السطح بالطريقة نفسها عن طريق تجاور خطوط متعددة، وأخيراً ينشأ الجسم عن طريق تجمع أسطح متعددة. ومن ثم فالنقاط والخطوط، هى وحدات حقيقية تتألف منها جميع الأجسام فى الطبيعة؛ وبهذا المعنى فلا بد أن يُنظر إلى جميع الأجسام على أنها أعداد. والواقع أن أى جسم مادى هو تعبير عن العدد أربعة. ما دام ينتج كحد رابع من ثلاثة عناصر مكونة (هى: النقاط، والخطوط، والأسطح)^(١) لكن إلى أى حد يُنسب توحيد الأشياء مع الأعداد إلى عادة تمثل الأعداد بالأشكال الهندسية، وإلى أى حد امتدت إلى الواقع كله عند المكتشفات الفيثاغورية بصدد الموسيقى؟ - ذلك سؤال يصعب الإجابة عنه إلى أقصى حد. ويعتقد بيرنت أن التوحيد الأسمى بين الأشياء والأعداد يرجع إلى مدّة الاكتشاف القائل بأن الأصوات الموسيقية يمكن ردها إلى الأعداد، ولا يرجع إلى التوحيد بين الأعداد والأشكال الهندسية^(٢). ومع ذلك فإذا ما نظرنا إلى الأشياء، كما فعل الفيثاغوريون - بوضوح - على أنها مجموعة من النقاط المادية الكمية، وإذا ما نظرنا فى الوقت نفسه إلى الأعداد نظرة هندسية على أنها مجموعة من النقاط - لكان من السهل أن

Stockl: Hist. Phil. I, PP 43 - 9.

E.G. P. P. 107 .

(١)

(٢)

نرى كيف أن الخطوة التالية، وهى التوحيد بين الأشياء والأعداد، يمكن أن نخطوها^(١). يقول أرسطو فى الفقرة التى سبق اقتباسها أن الفيثاغوريين يذهبون إلى أن عناصر الأعداد هى الزوجى والفردى، وأن الأولى غير محدودة بينما الثانية محدودة «فكيف يظهر المحدود وغير المحدود فى الصورة؟. العالم أو الكون المحدود يحيط به كون لا محدود هو «هواء» يستنشقه؟ وموضوعات الكون المحدود هى - على هذا النحو - ليست محدودة تماماً، وإنما هى خليط من اللامحدود. ومن ثم فعندما نظر الفيثاغوريون إلى الأعداد هندسياً، اعتبروها أيضاً (بوصفها مؤلفة من الزوجى والفردى) نتاجاً للمحدود واللامحدود.

ومن هذه النظرة أيضاً ليس ثمة سوى خطوة سهلة للتوحيد بين الأعداد والأشياء. فالزوجى يتحد مع غير المحدود والفردى يتحد مع المحدود. ويمكن أن نرى تفسيراً يساهم فى ذلك واقعة أن المتوازى الفردى (قارن الأشكال) مثل الشكل الرباعى (المحدود) بينما المتوازى لزوجى يمثل الشكل المستطيل الدائم التغير (غير المحدود)^(٢).

عندما نريد أن ننسب أعداداً معينة إلى أشياء معينة فمن الطبيعى أن يسمح المجال لجميع أنواع الخيال وألوان الهوى التعسفية. فمثلاً على الرغم من أننا قد نكون قادرين، إن قليلاً أو كثيراً، أن نرى لم ينبغى أن يرمز إلى العدالة بالعدد أربعة، فليس من السهل أن نرى لماذا ينبغى أن يرمز إلى الوقت المناسب Kairos بالعدد سبعة أو يرمز إلى الحياة بالعدد ستة. ويرمز إلى الزواج بالعدد خمسة، لأن الخمسة هى ناتج الثلاثة - العدد المذكر الأول، والاثنتان - العدد المؤنث الأول، وعلى الرغم من جميع هذه المبادئ الخيالية، فإن الفيثاغوريين قدموا إسهاماً حقيقياً للرياضيات. ونحن نعرف «نظرية فيثاغورس» كحقيقة هندسية وهو ما أظهرتنا عليه الحسابات السومرية: ومع ذلك فقد تجاوز الفيثاغوريون كما لاحظ: «برقلس»^(٣) الوقائع المحضة للحساب والهندسة ونظموها فى نسق استنباطى.

(١) يصرفيلولاوس (على نحو ما نعرف من الشذرات) - أنه لا شيء يمكن أن يكون واضحاً وجلياً ما لم يكن عدداً.

CF Arist. Physics 203 a 10 - 15 .

(٢) قارن: أرسطو: كتاب الطبيعة ٢٠٣، ١٠ - ١٥ .

in Eukleiden, Freidlein, 65, 16 - 19 .

(٣)

على الرغم من أن هذا النسق كان فى البداية، بالطبع، نسقاً ذا طبيعة أولية. «إذا ما أردنا تلخيص الهندسة الفيثاغورية، كان فى استطاعتنا أن نقول إنها تغطى معظم كتب إقليدس: الكتاب الأول، والثانى، والرابع والسادس (وربما الثالث أيضاً) مع التحفظ بأن نظرية التناسب الفيثاغورية لم تكن كافية من حيث إنها لا تنطبق على المقادير التى لا يمكن قياسها»^(١). ولقد ظهرت النظرية التى حلّت هذه المشكلة الأخيرة فى الأكاديمية تحت رياسة أيودكسس.

ولم تكن الأرض عند الفيثاغوريين كرية الشكل فحسب^(٢) بل كانت أيضاً مركز الكون. والأرض والكواكب - مع الشمس - تدور حول نار مركزية أو «قلب الكون» (وقد وحدوا بينها وبين العدد واحد). والعالم يستنشق الهواء من كتلة لا محدودة تقع خارجه. ويقال إن الهواء هو غير المحدود. ونحن نرى هنا تأثير انكسمنس (كما يقول أرسطو فى كتاب السماء De Caelo رقم ٢٩٣، أ ٢٥ - ٢٧. فإن الفيثاغوريين لم ينكروا مركزية الأرض لكى يفسروا الظواهر، بل لأسباب تعسفية خاصة بهم).

ولقد أصبح الفيثاغوريون موضع اهتمامنا لا فقط بسبب بحوثهم الموسيقية والرياضية وليس فقط بسبب طابعهم بوصفهم جماعة دينية: ولا فقط عن طريق نظريتهم فى تناسخ الأرواح، وميتافيزيقاهم الرياضية - بل على الأقل من حيث إنهم لم يجعلوا الأعداد «مادية»^(٣)، فقد اتجهوا إلى الانسلاخ من مادية الكسمولوجيين الملطيين، بل

Heath, art. cit.

(١)

(٢) قارن ما يقوله الفيلسوف الروسى «ليون شيستوف»: «لقد حدث أكثر من مرة أن ظلت الحقيقة تنتظر منْ يعترف بها عدة قرون بعد اكتشافها. ولقد حدث ذلك بالنسبة لتعاليم فيثاغورس عن حركة الأرض، فقد ظن كل إنسان أنها كاذبة، ورفض الناس لأكثر من ١٥٠٠ سنة قبول هذه الحقيقة. وحتى بعد كوبيرنيكس اضطر العلماء إلى إبقاء هذه الحقيقة طي الكتمان. بعيداً عن أبطال التراث والعقل السليم». Leon chestov: in Job's Balances P. 168, Transing C. Coventry and Moestney (المؤلف).

(٣) الواقع أن نظرية الفيثاغوريين التى جعلت الكون «رياضياً» لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها جعلت الكون «مثالياً» ما داموا قد نظروا إلى الأعداد بطريقة هندسية. وبذلك يكون توحيدهم بين الأشياء والأعداد لا يعنى جعل الأشياء مثالية ولا جعل الأعداد مادية. ومن ناحية أخرى فهم بمقدار =

أيضاً بسبب تأثيرهم على أفلاطون، الذى لا شك أنه تأثر بتصورهم للنفس (ومن المحتمل أنه استمد منهم الطبيعة الثلاثية للنفس) ومصيرها. ولا جدال فى أن الفيثاغوريين قد تأثروا واندھشوا من أهمية النفس والرعاية السليمة لها. وكان ذلك أحد القنوات الأثيرة عند أفلاطون التى تعلق بها طوال حياته. ولقد تأثر أفلاطون بقوة أيضاً بالأفكار الرياضية عند الفيثاغوريين - وعلى الرغم من أنه يصعب تحديد المدى الدقيق لدينه لهم من هذا الجانب. وعندما نقول عن الفيثاغوريين أنهم كانوا أحد العوامل المؤثرة فى تشكيل فكر أفلاطون، فإننا لا نقدم أى ثناء أو مديح.

= توحيدهم بين بعض الأفكار مثل «العدالة» وبين الأعداد فربما تحدث المرء بحق عن اتجاههم نحو المثالية، وقد تكرر الموضوع نفسه مع المثالية الأفلاطونية.

غير أنه لا بد من التسليم بأن القول بأن الفيثاغوريين قد أثروا فى هندسة العدد يصعب أن يصدق على الفيثاغوريين المتأخرين على الأقل. وعلى ذلك فإن أرغيطس من تارنتم صديق أفلاطون من الواضح أنه كان يعمل فى اتجاه مضاد تماماً (قارن: ديلز B.4) وهو اتجاه اعترض عليه أرسطو بشدة لاعتقاده فى انفصال خصائص الهندسة عن الحساب وعدم إمكان رد أحدهما إلى الآخر. وعموماً ربما كان من الأفضل أن نقول إن الكشف الفيثاغوري (حتى إذا لم يتم تحليله تحليلاً كاملاً) هو أن صورة واحدة تجمع isomorphisms بين الحساب والهندسة أكثر منه يرد أي منهما إلى الآخر (الترجم).

”الفصل الخامس“

”الكلمة عند هيراقليطس“

كان هيراقليطس نبيلاً من أفسوس ازدهر - طبقاً لرواية ديوجنس اللايرتى - فى الأولمبياد التاسع والستين أى حوالى ٥٠٤ - ٥٠١ ق.م. ولا يمكن تحديد تاريخه بدقة. وقد ورث منصباً دينياً وسياسياً كبيراً، لكنه تنازل عنه لأخ أصغر منه^(١). وقد عرف عنه طبعه المكتئب الحاد وميله إلى العزلة، كما عبّر عن احتقاره لقطيع العامة من المواطنين، وكذلك رجال الماضى المرموقين. يقول عن أهل مدينته «إن أهل أفسوس يحسنون صنعا لو أنهم شتقوا أنفسهم، كل رجل بالغ منهم وتركوا المدينة للفتيان، وذلك لأن رجالهم نفوا هرمودورس وهو أفضلهم جميعاً قائلين: «إننا لن نستبقى بيننا من هو أفضل منا، فإن كان ثمة بيننا من ينطبق عليه هذا الوصف فليذهب إلى مكان آخر وبين قوم آخرين»^(٢). ويعلق هيراقليطس على ذلك بقوله: «فى بريين Priene» عاش بياس Bias^(٣) ابن تيتاموس Teutamios وقد فاقت شهرته الآخرين» (ومن أقواله معظم الناس أشرار)^(٤).

ولقد عبّر هيراقليطس عن رأيه فى هوميروس بقوله: «إن هوميروس ينبغي أن يطرد من سجل الشعراء ويجلد، وكذلك أرخيلوخوس». كما أنه يلاحظ أيضاً أن «معرفة أشياء كثيرة لا تُعلّم العقل، وإلا لتعلم هزبود وفيثاغورس، وكذلك اكسانوفان وهيكاتايوس»^(٥). فبالنسبة لفيثاغورس «فقد مارس البحث العلمى متجاوزاً جميع الناس

(١) إذا كان هيراقليطس قد كره الحسب والنسب وتنازل عن مركز النبالة، فقد ظل أرسقراطياً فى أعماقه معتداً بنفسه رافضاً الاختلاط بالعامة، بل محترقاً لهم وللمعتقدات الدينية وعباداتهم السخيفة، بل إن كبريائه تعدى العامة إلى المفكرين لا سيما من يشتغل منهم بالعلم التجريبي لا سيما اكسانوفان وفيثاغورس (المترجم).

(٢) شذرة رقم ١٢١ .

(٣) كان بياس Bias أحد الحكماء السبعة (المترجم).

(٤) شذرة رقم ٣٩ .

(٥) فى ترجمة الدكتور الأهواني «كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة وإلا لتعلم...» ص ١٠٤ (المترجم).

الآخرين، وانتقى من هذا الكتاب، وزعم لنفسه حكمه لم تكن سوى حفظ أشياء كثيرة وفن الدجل والتدليس»^(١).

كثير من أقوال هيراقليطس لاذعة في طابعها وتدعو للبراء، وإن كانت سليمة في بعض الأحيان. يقول مثلاً: «الأطباء الذين يقطعون جسم المريض ويحرقونه ويضمّدونه يتناولون أجراً على ذلك لا يستحقونه».

«الآلهة تسمى الإنسان رضيعاً. حتى إذا كان في نظر الإنسان يافعاً»^(٢).

«وتؤثر الحمير التبن على الذهب». «ومصير الإنسان رهن بأخلاقه»^(٣). أما بالنسبة لموقف هيراقليطس من الدين فقد كان قليل الاحترام للأسرار، حتى أنه ينعى أن الأسرار (الدينية) التي يمارسها الناس هي أسرار غير مقدسة. وفضلاً عن ذلك فإن موقفه من الله هو موقف صاحب وحدة الوجود، على الرغم من اللغة الدينية التي يستخدمها.

ويبدو أن أسلوب هيراقليطس كان غامضاً بعض الشيء، حتى أنه كان يلقب في عصر متأخر بلقب «الغامض» ويبدو أن هذه الصفة لم تكن غير مقصودة تماماً: فنحن، على الأقل، نجد بين شذراته عبارات مثل «الطبيعة تحب أن تتخفى»، «الإله الذي توجد كاهنته في دلفي لا ينطق بالمعنى ولا يخفيه بل يكشف عنه بالرمز فحسب». ويقول عن رسالته هو إلى الجنس البشري: «كما أن الناس لا يستطيعون فهمها عندما يسمعونها لأول مرة فإنهم كذلك لن يستطيعوا فهمها قبل سماعها على الإطلاق»^(٤) ويشير بيرنت إلى أن «بندار»^(٥) و «أسخيلوس»^(٦) كان لديهما نفس نغمة النبوة هذه. وهو ينسبها إلى حد ما،

(١) شذرة رقم ٣٩.

(٢) شذرات رقم ٤٢ و ٤٠، ١٢٩ (والشذرة الأخيرة مشكوك فيها، وهي منسوبة إلى ديلز).

(٣) في ترجمة الدكتور الاهواني «يُسمى الإنسان طفلاً بالنسبة للآلهة كما هي الحال في الطفل بالنسبة للإنسان» شذرة ٩٧ فجر الفيلسفة اليونانية قبل سقراط» ص ١١٠ (المترجم).

(٤) شذرات ١٢٣، ٩٣ (وقارن شذرة رقم ١٧ و ٣٤) وقارن ديوجنس اللايرتي. ٦٠٩.

(٥) بندار Pindar (٥٢٢ - ٤٣٨ ق.م) شاعر يوناني قديم اشتهر بقصائده الغنائية التي تغنى فيها بالنبل والشجاعة والظاهرة والشرف تميز أسلوبه بالتركيز الشديد (المترجم).

(٦) أسخيلوس Aeschylus (٥٢٥ - ٤٥٩ ق.م) شاعر يوناني شارك في الحرب التي هزم فيها الأثينيون الفرس عام ٤٩٠ ق.م. يعتبر أب المأساة اليونانية من أشهر مآسيه «أجاممنون»، «الفرس» و«برودميثوس مقبلاً» (المترجم).

إلى الإحياء الدينى المعاصر^(١).

أصبح هيراقليطس معروفاً عند كثيرين بسبب العبارة الشهيرة التى تُنسب إليه رغم أنها فيما يبدو ليست خاصة به وهى «كل شىء فى حالة تدفق وجريان». والواقع أن هذه العبارة هى التى يعرفها الكثيرون عنه. وهى لا تمثل جوهر فكره الفلسفى. رغم أنها تمثل جانباً هاماً فى مذهبه. لم يكن هو المسئول عن عبارة «إنك لا تستطيع أن تنزل مرتين فى النهر نفسه، لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار» وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون يلاحظ أن هيراقليطس ذكر فى مكان ما أن كل الأشياء تبنى، ولا يبقى إلا العدم، وأنه قارن بين الأشياء وتيار النهر، وقال إنك لا تستطيع أن تنزل مرتين إلى نفس النهر^(٢). ويعزو أرسطو إلى هيراقليطس نظرية تؤكد أن «كل شىء يتحرك، وأن لا شىء يستقر على حال»^(٣). ومن هذه الزاوية كان هيراقليطس «بيراندللو» العالم القديم^(٤). الذى صاح بأعلى صوته: لا شىء يستقر على حال، لا شىء يدوم، معلناً لا واقعية «الواقع».

غير أنه سيكون من الخطأ أن نفترض أن هيراقليطس كان يعنى أنه لا يوجد شىء يتغير لأن ذلك يتناقض مع بقية فلسفته^(٥). ولا حتى القول بأن التغير هو أهم سمة ذات مغزى فى فلسفته؛ فقد شدد هيراقليطس على «الكلمة» فى رسالته الخاصة إلى الجنس البشرى. وهو كان يصعب عليه أن يشعر أنه برر نفسه فى أن يفعل ذلك لو أن رسالته لم

(١) جون بيرت - فجر الفلسفة اليونانية ص ١٣٢ .

Crat/ 402 A.

(٢)

De Caelo, 298b 30 (III.i).

(٣)

(٤) بيراندللو، لويجي Luigi Birandello (١٨٦٧ - ١٩٣٦) روائي وكاتب مسرحي إيطالي، طور الفن المسرحي ممهداً السبيل لظهور مسرح اللامعقول. ومنح جائزة نوبل في الآداب لعام ١٩٣٤. أشهر مسرحياته «ست شخصيات تبحث عن مؤلف». أحدث ثورة في الأدب لا سيما بإدخاله «مسرحاً داخل المسرح» وباستخدامه كموضوعات سيكولوجية (المترجم).

(٥) والحق أن هيراقليطس علمنا أن الواقع دائم التغير، وأن طبيعته الجوهرية هي أن يتغير. لكن ذلك ينبغي أن لا يُفسر على أنه يعني أنه لا يوجد واقع يتغير على الإطلاق. فكثيراً ما يقارن هيراقليطس بـ«برجسون». غير أن فكر برجسون قد أسيء فهمه بدوره إساءات كبيرة - هذا إذا كان من الممكن فهمه .

تكن أكثر من إعلان حقيقة أن الأشياء فى تغير مستمر لأنها حقيقة أدركها غيره من فلاسفة أيونيا. ويصعب القول أنها تحمل طابع الجدة والإبداع. كلا! إن مساهمة هيراقليطس الأصلية فى الفلسفة إنسا توجد فى مكان آخر: إنها تكمن فى تصويره للوحدة فى التنوع، والاختلاف فى الوحدة. لقد كانت الأضداد فى فلسفة أنكسمندر - كما سبق أن رأينا - يعتدى بعضها على بعض، ثم تنال عقابها على ما ارتكبته من ظلم. إلا أن أنسكمندر ينظر إلى الحرب ما بين الأضداد على أنها ضرب من الفوضى، على أنها شىء ينبغى أن لا يكون، شىء يفسد نقاء الواحد. غير أن هيراقليطس لم يأخذ بهذه الوجهة من النظر. فصراع الأضداد عنده أبعد جداً عن أن يكون وصمة لوحدة الواحد، بل هو جوهرى لوحدة الواحد. والواقع أن الواحد لا يوجد إلا فى توتر الأضداد، ذلك التوتر الذى هو أساسى وجوهرى لوحدة الواحد.

والواقع الحقيقى Reality هو واحد عند هيراقليطس وذلك ما يظهرنا عليه بوضوح تام قوله: «من الحكمة ألا تصفوا إلى، بل إلى حكمته وأن تقولوا أن جميع الأشياء واحدة»^(١). والقول من ناحية أخرى بأن صراع الأضداد أساسى لوجود الواحد هو ما تكشف عنه بوضوح عبارات مثل: «علينا أن نعرف أن الحرب هو العامل المشترك فى كل شىء، وأن الصراع هو العدالة، وأن جميع الأشياء تظهر وتختفى من خلال الصراع»^(٢). وأن «هوميروس» أخطأ فى قوله: «ينبغى أن يختفى الصراع بين الآلهة والناس» فهو لم يدرك أنه يدعو لخراب العالم، ولو استجيب دعوته لاختفت جميع الأشياء^(٣) ومرة أخرى يقول هيراقليطس بحسم: «إن الناس لا يعرفون كيف يمكن للمختلف أن يتفق مع نفسه، إنه تناغم يقوم على الشد والجذب بين الأضداد، كما هى الحال فى القوس والقيثارة»^(٤).

الواقع الحقيقى Reality، إذن، عند هيراقليطس واحد لكنه كثير فى الوقت ذاته.

(٢) شذرة رقم ٨٠ .

(١) شذرة رقم ٥٠ .

Numenius, Fragm. 16, apud Chalcidius c. 297 (D. 22 A 22).

(٣)

(٤) شذرة رقم ٣١ .

وليس ذلك مسألة عارضة بل أساسية. فمن الجوهرى لكون الواحد ووجده أن يكون واحداً وكثيراً، إنه ينبغي أن يكون الهوية فى الاختلاف. ولقد كان تقسيم هيجل لفلسفة هيراقليطس على أساس مقولة الصيرورة يقوم من ثم، على تصور خاطئ. كما أنه أخطأ أيضاً عندما وضع بارميندس سابقاً على هيراقليطس - لأن بارميندس كان ناقداً، كما كان معاصراً، لهيراقليطس. وينبغي من ثم أن يكون المفكر المتأخر^(١). إن فلسفة هيراقليطس تناظر بالأحرى، فكرة الكلى العينية، أى الواحد الذى يوجد فى الكثرة، أو الهوية فى الاختلاف.

لكن ما هو الواحد الموجود فى الكثرة؟ لقد استمد هيراقليطس - مثل الرواقية فى عصر متأخر - من ماهية كل شىء، وهى النار. وقد يبدو لأول وهلة أن هيراقليطس يقرع أجراس الموضوع الأيونى القديم، فكما أن طاليس جعل الحقيقة الواقعية هى الماء، وأنكسمنس جعلها الهواء، فإن هيراقليطس ببساطة سعى لأن يجد شيئاً مختلفاً عن أسلافه فوجده فى النار. ومن الطبيعى أن تكون الرغبة فى العثور على مادة أولى مختلفة قد أثرت إلى حد ما، لكن هناك شيئاً أكثر من ذلك فى اختياره للنار فقد كان لديه مبرر إيجابى، وسبب جيد تماماً للتركيز على النار: وهو سبب يرتبط بالفكرة المركزية فى فلسفته.

تخبرنا التجربة الحسية أن النار تعيش على الغذاء، فهى تستهلك عناصر متنافرة وتحولها إلى ذاتها، فهى تنشأ - إن صح التعبير - من كثرة الأشياء وتغيرها إلى ذاتها وبدون هذه الإمدادات من المادة لا بد أن تخبو وتكف عن الوجود فوجود النار ذاته يعتمد على «الصراع»، و«التوتر»، وهذه بالطبع رمزية حسية لفكرة فلسفية أصيلة. ومن الواضح أنها تحمل دلالات وعلاقات مع الفكرة الفلسفية لن تحملها بسهولة الفكرة التى تقول بالماء أو الهواء. وهكذا فإن اختيار هيراقليطس للنار لتكون الطبيعة الجوهرية للواقع لا يرجع، ببساطة إلى نزوة تعسفية من جانبه وليست مجرد رغبة فى التجديد أو الإبداع، وضرورة الاختلاف عن أسلافه بل أوحى بها فكرته الفلسفية الرئيسية. يقول: «إن النار هى العوز وهى التخممة، أو الحاجة والشبع وهى بعبارة أخرى: جميع الأشياء الموجودة، لكن هذه الأشياء فى حالة توتر مستمر، فى حالة تنازع، واستهلاك، تضطرم وتخبو»^(٢). ويميز

(١) هيجل تاريخ الفلسفة المجلد الأول.

(٢) شذرة ٦٥ .

هيراقليطس بين طريقين فى مسار النار: الطريق الصاعد والطريق الهابط وهو يسمى التغير بالطريق الصاعد والهابط. ويقول إن العالم يظهر إلى الوجود بفضل هذين الطريقين. فعندما تتكاثف النار تتحول إلى رطوبة وتحت الضغط تتحول إلى ماء، وعندما يتجمد الماء يتحول إلى أرض، ويسمى ذلك بالطريق الهابط. ومن ناحية أخرى فالأرض نفسها سائلة، ويظهر منها الماء، ومن ذلك ينشأ كل شىء آخر. لأنه يشير إلى كل شىء تقريباً على أنه أبخرة تتصاعد من البحر. وذلك هو الطريق الصاعد^(١).

لكن إذا ذهبنا إلى أن جميع الأشياء هى النار، وأنها بالتالى فى حالة تدفق مستمر فمن الواضح أنه لايد من تقديم تفسير لما يظهر على الأقل أنه طبيعة الأشياء المستقرة فى العالم. والتفسير الذى يقدمه هيراقليطس هو من منظور المقدار: فالعالم «نار حية إلى الأبد تشتعل بمقدار، وتخبو بمقدار»^(٢). وهكذا نجد أن النار تأخذ من الأشياء وتحولها إلى ذاتها عن طريق الاشتعال والتوهج، لكنها كذلك تعطى بمقدار ما تأخذ «هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء، كالتبادل بين السلع والذهب، أو الذهب والسلع»^(٣). وعلى حين أن جوهر كل نوع من المادة يتغير باستمرار، فإن كمية هذا النوع من المادة تظل كما هى.

لكن لم يكن الاستقرار النسبى للأشياء هو الذى حاول هيراقليطس أن يفسره بل أيضاً رجحان التغير لنوع من المادة على نوع آخر. على نحو ما نرى فى الليل والنهار، والشتاء والصيف. ونحن نعرف من ديوجنس اللايرتى أن هيراقليطس فسر رجحان العناصر المختلفة وتفوقها بأنه يعود إلى الزفير، فعندما يكون الزفير صافياً فإنه يلتهب فى حلقات الشمس محدثاً النهار، وعندما ترجح كفة الزفير المضاد ينتج الليل. وزيادة الحرارة الناتجة من الزفير الصافى تحدث الصيف. ورجحان الرطوبة من الزفير الداكن ينتج الشتاء^(٤).

هناك كما سبق أن رأينا صراع دائم وتنازع فى الكون، وهناك كذلك استقرار نسبى

(١) ديوجنس اللايرتى ٨٠٩ - ٩ .

(٢) شذرة رقم ٣٠ .

(٣) شذرة ٢٢ (ديلز ٩٠).

(٤) ديوجنس اللايرتى: ١١٠٩ .

بين الأشياء يعود إلى المقادير المختلفة من النار التي تشتعل وتخبو بمقادير ونسب مختلفة. وواقعة هذه المقادير، والتوازن بين الطريقتين الصاعد والهابط هي التي تشكل ما يسميه هيراقليطس «بالتناغم الخفى فى الكون» وهي التي أعلن أنها أفضل من الائتلاف الظاهر»^(١) يقول هيراقليطس فى شذرة سبق اقتباسها «يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفاً ومتفقاً مع نفسه، فالائتلاف يقوم على الشد والجذب بين الأضداد. كما هي الحال فى القوس والقيثارة»^(٢). إن الواحد، باختصار، هو اختلافاته، والاختلافات هي الواحد، فهي أوجه مختلفة للواحد. ولا يمكن لأى وجه، ولا أى طريق من الطريقتين الصاعد أو الهابط أن يكف عن الوجود، ولو أنه كف عن الوجود، فلن يعود للواحد نفسه وجود. وعدم إمكان الانفصال بين الأضداد، والطابع الجوهرى للحظات المختلفة للواحد تعبر عنها أقوال مثل «الطريق إلى أعلى وإلى أسفل واحد». «إن موت الأنفس أن تصبح ماء، وموت الماء أن يصبح أرضاً، لكن الماء يخرج من الأرض، كما تخرج النفس من الماء» وذلك يؤدى بالطبع إلى مذهب معين فى النسبية كما هي الحال فى عبارات مثل «الخير والشر شيء واحد». «البحر ماء نقي وغير نقي يمكن للسمك أن يشربه ويكون أمراً صالحاً له. لكن لا يمكن أن يشربه الإنسان فهو مدمر له». يتمرغ الخنزير فى الوحل والدواجن فى التراب»^(٣). ومع ذلك فجميع التوترات تتصالح فى الواحد. وجميع الاختلافات تتوافق وتنسجم»^(٤). فى نظر الله كل الأمور جميلة وحسنة وعادلة. لكن الناس زعموا أن بعضها خطأ وبعضها الآخر صواب»^(٥). وذلك بالطبع هو النتيجة التى لا مفر منها لفلسفة وحدة الوجود - أن كل شيء عادل من منظور الأزل.

ويتحدث هيراقليطس عن الواحد على أنه الله وعلى أنه حكيم «الحكيم واحد فحسب وهو يريد ولا يريد أن يسمى باسم زيوس». والله هو العقل الكلى، القانون الكلى السارى فى كل شيء. يمسك جميع الأشياء فى وحدة، ويحدد التغير المستمر فى الكون طبقاً للقانون الكلى. وعقل الإنسان هو لحظة من لحظات هذا العقل الكلى. أو تقلص

(١) شذرة رقم ٥٤ .

(٢) شذرة رقم ٥١ .

(٣) شذرات ٥٨، ٦١، ٣٧ .

(٤) شذرة ١٠٢ .

(٥) شذرة ٣٢ .

وانقباض له أو أحد قنواته، ومن ثم فعلى الإنسان أن يكافح لبلوغ وجهة نظر العقل ولكي يعيش مع العقل. وأن يحقق وحدة جميع الأشياء ليسود القانون الذى لا يمكن أن يتبدل. وأن يرضى بالمسار الضرورى للكون وأن لا يتمرد عليه. طالما أنه القانون الشامل لكل شىء، المنظم لكل شىء «اللوجوس» - أما العقل والوعى فى الإنسان - العنصر النارى - فهما العنصر ذو القيمة: عندما تترك النار الخالصة البدن، والماء، والتراب التى تخلفها وراءها فتلك هى العناصر التى لا قيمة لها، وهى فكرة عبر عنها هيراقليطس بقوله: «الأجدر أن تطرح الجثث فى العراء بدلاً من أن تتلوث»^(١). ومن مصلحة الإنسان إذن أن يحتفظ بنفسه جافة بقدر الإمكان «فالنفس الجافة هى الأفضل والأحكم»^(٢). وربما كانت سعادة الأنفس أن تصبح رطبة. لكن نفس الشىء «موت النفس أن تصبح ماء»^(٣). على الأنفس أن تكافح لكى ترتفع فوق عوالم «النوم» الخاصة، لتصل إلى العالم المشترك «للبقطة»، أى إلى العالم المشترك للفكر والعقل. وهذه الفكرة هى بالطبع الكلمة عند هيراقليطس. فهناك إذن قانون واحد وعقل واحد يسرى فى الكون، الذى لا بد أن تكون القوانين البشرية تجسداً له. رغم أنها لن تكون فى أفضل الأحوال سوى مشاركة ناقصة فى العقل (الكلى). لقد ساعد هيراقليطس فى تمهيد الطريق أمام المثل العليا الكلية عند الرواقية.

ويظهر تصور العقل الكلى الذى يُنظَّم كل شىء فى مذهب الرواقية الذين استمدوا الكسمولوجيا عندهم من هيراقليطس. لكننا لسنا قادرين على أن نفترض أن هيراقليطس ينظر إلى الواحد، أو التاد على أنها إله مشخص أكثر مما ننظر إلى الماء عند طاليس والهواء عند انكسمنس، على أنه إله مشخص: لقد كان هيراقليطس من أنصار وحدة الوجود مثلما كانت الرواقية فى العصور المتأخرة من أنصار «وحدة الوجود» أيضاً غير أن من الصواب أن نقول إن تصور الله كموجود محايد، ومبدأ منظم لجميع الأشياء، مع الموقف الأخلاقى لقبول الأحداث كتعبير عن قانون إلهى، يميل إلى إنتاج موقف

(١) شذرة ٩٦ . (٢) شذرة ١١٨ .

(٣) شذرة ٧٧ و ٣٦ . فى ترجمة الدكتور الأهوانى «سعادة الأنفس أو بالأحرى موتها أن تصبح رطبة» ص ١٠٨ (المرترجم).

سيكولوجي يتعارض مع ما يبدو أنه يتطلبه منطقياً التوحيد النظري بين الله والوحدة الكونية. وهذا التباين بين الموقف السيكولوجي، والمتطلبات النظرية لنظرية أصبحت واضحة جداً عند المدرسة الرواقية، التي كثيراً ما يخرق أعضاؤها الموقف العقلي ويستخدمون لغة قد توحى بتصوير تأليهى لله، أكثر منه تصوراً لوحدة الوجود الذى يتطلبه منطقياً المذهب الكسمولوجى - أقول إن هذا التباين هو الذى تفاقم بين الرواقية المتأخرة بصفة خاصة، بسبب تركيزها المتزايد على المسائل الأخلاقية.

هل قال هيراقليطس بنظرية «الاحتراق العام» الذى يتكرر على فترات دورية؟! لا شك أن الرواقية، قالت بهذه النظرية^(١). ولما كانت قد استمدت الكثير من هيراقليطس، فإن نظرية الاحتراق العام الذى يتكرر على فترات دورية قد نُسبت إلى هيراقليطس أيضاً. لكن لا يمكننا - فيما يبدو - أن نقبل ذلك للأسباب الآتية: أولاً: يصير هيراقليطس، كما رأينا، على أن واقعة التوتر والصراع بين الأضداد جوهرية لوجود الواحد نفسه. والآن: لو أن جميع الأشياء تعود على فترات دورية إلى الارتداد إلى النار الخالصة، فإن النار نفسها لا بد - منطقياً - أن تكفَّ عن الوجود. ثانياً: ألم يقل هيراقليطس صراحة لا ينبغي للشمس أن تتعدى حدودها، وإن فعلت فإن الايرينات Erineys^(٢) خادمت العدالة يدركنها^(٣). «هذا العالم كان منذ الأزل، وسوف يكون إلى الأبد، نارا حية تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار»؟

ثالثاً: يقابل أفلاطون بين هيراقليطس وأبنا دقليس، على أساس أن الواحد عند

(١) تعتقد الرواقية أنه «كما أن للعالم بداية فسيكون له نهاية كذلك، لكن العالم لا يكاد ينتهي حتى يعود.. إذ يقوم الإله زيوس. وهو النار عند أصحاب الرواق - فينشر اللمب في الفضاء، وتلتهم النيران العالم كله.. لكن هذا الاحتراق العام هو.. تطهير للعالم أى إعادته إلى كمال حاله» د. عثمان أمين «الفلسفة الرواقية» ص ١٦٥ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٩ (المترجم).

(٢) هن ربات الانتقام الثلاث: الكتو، وميجيرا، وتسيفون ذكرها يوريدس وسوفكليس وشكسبير وملتون ... الخ قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٣٥١ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٤ (المترجم).

(٣) شذرة رقم ٩٤ .

هيراقلطس هو باستمرار كثير، بينما الواحد عند أنباذقليس هو كثير وواحد على التوالي^(١) وعندما يقول برفسور «تسلر» أنه تناقض لم يدركه هو، وربما أفلاطون أيضاً، فإنه يثير شكوكاً غير مأمونة. صحيح أنه، لو كان من الواضح أن هناك شواهد معينة تجعلنا نقول إن هيراقلطس قد قال فعلاً بنظرية الاحتراق العام. لكان ينبغى علينا عندئذ أن ننتهي إلى أن التناقض الموجود لم يلحظه هيراقلطس نفسه ولا أفلاطون. لكن إذا كانت الشواهد تدل على أن هيراقلطس لم يقل بهذه النظرية فليس من المعقول في هذه الحالة أن يطلب منا أن ننسب خطأ إلى أفلاطون في هذه المسألة. وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أن الرواقية التي كانت أول من قال إن هيراقلطس قال بنظرية الاحتراق العام^(٢) وحتى الرواقية انقسمت حول هذا الموضوع. ألم يجعل «بلوتارك» إحدى الشخصيات تقول: «إننى أرى الاحتراق الرواقى ينتشر حول قصائد هزيبود، كما يفعل فى كتابات هيراقلطس، وأشعار أورفيوس»؟^(٣)

فماذا نقول فى نظرية هيراقلطس: فكرة الوحدة فى الاختلاف؟ أما أن هناك (كثير، وكثرة) فذلك أمر واضح بما فيه الكفاية. لكن العقل يكافح باستمرار - فى الوقت نفسه - كيما يتصور الوحدة والنظام. وليصل إلى نظرة شاملة للربط بين الأشياء، وهذا الهدف الذى يستهدفه الفكر يناظر الوحدة الحقيقية فى الأشياء. فبين الأشياء اعتماد متبادل. وحتى الإنسان بما له من نفس خالدة يعتمد على بقية المخلوقات. فجسده يعتمد، بالمعنى الحقيقى للكلمة - على ماضى العالم كله، وعلى الجنس البشرى فهو يعتمد فى حياته على الكون المادى. فبالنسبة لحياته الجسدية يعتمد على الهواء، والطعام، والشراب، وضوء الشمس... الخ. وبالنسبة لحياته العقلية يعتمد على الإحساس من حيث إنه نقطة البداية فى المعرفة. وهو يعتمد أيضاً فى حياته الثقافية على فكر وثقافة، وحضارة وتطور الماضى. لكن على الرغم من أن الإنسان على حق فى سعيه نحو الوحدة، فإن من الخطأ القول بوحدة تلحق الأذى بالكثرة. فالوحدة، أو الوحدة الجديرة

(١) أفلاطون: السوفسطائى ٢٤٢ د.

(٢) بيرنت ص ١٥٩ - ١٦٠ .

De def. Orac, 415 F .

(٣)

بهذا الاسم، هي الوحدة في الاختلاف، أو الهوية في التنوع، فهي ليست وحدة الفقر بل وحدة الثراء. فكل شيء مادي هو وحدة في تنوع (فهو يتألف من جزئيات، وذرات، والكثرونات ... الخ) وكذلك كل كائن حي، حتى الله نفسه - كما نعرف عن طريق الوحي هو الوحدة في تمايز الأشخاص. ففي المسيح توجد وحدة في تنوع، وحدة شخص في تنوع الطابع. وحدة الرؤية السعيدة هي وحدة تمايز - وإلا فلا بد أن يفقد ثراءه (بغض النظر - بالطبع - عن هوية الوحدة «البسيطة» بين الله ومخلوقاته)^(١).

أيمكن أن ننظر إلى الكون المخلوق على أنه وحدة؟ لا شك أن الكون ليس جوهرًا، إنه يشمل كثرة من الجواهر، غير أنه شمول في فكرتنا عنه، ولو كان قانون بقاء الطاقة صحيحًا، فهو إذن بمعنى ما شمول فزيقي. فالكون، إذن، يمكن أن يُنظر إليه إلى حد ما على أنه وحدة في تنوع، لكن ربما سرنا خطوة أبعد وقلنا مع هيراقليطس إن صراع الأضداد - أو التغير - ضروري لوجود الكون المادي.

(١) أما فيما يتعلق بالمادة غير العضوية - فإن التغير على أقل تقدير بمعنى النُّقْلة في المكان - لا بد أن يكون موجوداً فيها. على الأقل إذا كان لنا أن نقبل النظريات الحديثة في تركيب المادة، ونظرية الضوء ... الخ.

(٢) وهذا أيضاً واضح إذا كان لابد من وجود حياة متناهية مشروطة بشروط مادية - فإن التغير إذن يكون جوهرياً. إن الحياة الجسدية للكائن الحي لا بد أن يساندها ويقيها عمليات التنفس، والتمثيل ... الخ. وهي كلها عمليات تتضمن التغير، وكذلك «صراع الأضداد». والمحافظة على الحياة النوعية الخاصة على الكوكب تتضمن التناسل، والميلاد والموت، ومن الصواب أن نقول عنها إنها أضداد.

(٣) أيكون من الممكن أن يكون هناك كون مادي لا أثر فيه لصراع الأضداد ولا للتغير على الإطلاق؟ في المقام الأول لا يمكن أن تكون هناك حياة في مثل هذا الكون لأن الحياة الجسدية كما رأينا تتضمن التغير. لكن هل من الممكن أن يكون هناك كون مادي - لا حياة فيه - ساكن تماماً، لا تغير فيه ولا حركة تماماً؟ لو نظرنا إلى المادة من

(١) لم يكن ثمة ما يدعو إلى إقحام الفكرة المسيحية هنا، لكن كوبلستون لا ينسى باستمرار أنه مفكر لاهوتي! (المترجم).

منظور الطاقة لكان من الصعب تماماً أن نرى كيف يمكن أن يوجد مثل هذا الكون المادى الساكن على نحو خالص. لكن إذا ما صرفنا النظر عن جميع النظريات الفيزيائية، حتى إذا ما كان من الممكن فزيقياً أن يوجد مثل هذا الكون. هل يمكن أن يكون معقولاً...؟ لن نستطيع - على الأقل - اكتشاف وظيفة ممكنة لمثل هذا الكون الذى لا حياة فيه، ولا تطور، ولا تغير، بل هو ضرب من العماء البدائى.

ويبدو، إذن، أن الكون المادى - على نحو خالص - لا يمكن تصوره ليس فقط بطريقة بعديّة بل أيضاً بطريقة قبليّة. إن فكرة الكون المادى الذى توجد فيه حياة عضوية تتطلب تغيراً. غير أن التغير يعنى من ناحية التنوع، إذ لابد أن تكون هناك بداية ونهاية للتغير. والاستقرار من ناحية أخرى إذ لابد أن يكون هناك شيء هو الذى يتغير. وبذلك لابد أن تكون هناك: هوية فى الاختلاف.

وننتهى، إذن، إلى أن هيراقليطس الأفسوسى تصور فكرة فلسفية أصيلة، حتى على الرغم من أنه سار فى نفس الطريق الذى سارت فيه الرمزية الحسية عند أسلافه الأيونيين. وهى فكرة الواحد التى يستطيع أن يبينها كثيرون بوضوح خلف كل رمزية حسية. حقاً إن هيراقليطس لم يرتفع إلى تصور الفكر الجوهرى: فكر الفكر عند أرسطو، ولم يفسر بما فيه الكفاية عنصر الاستقرار - فى الكون كما حاول أرسطو أن يفعل. لكنه كما قال هيجل: «إذا أردنا أن ننظر إلى مصيره [هيراقليطس] نظرة منصفة لنحتفظ لذريتنا، كما نفعل دائماً بما هو أفضل، فلا بد لنا أن نقول على أقل تقدير: إن ما بقى لنا من هيراقليطس جدير أن يبقى»^(١).

(١) هيجل تاريخ الفلسفة المجلد الأول ص ٢٩٧ - ٢٩٨. وكان هيجل قد سبق أن قال قبل هذه العبارة مباشرة «الواقع أننا لابد أن نقول عن هيراقليطس ما قاله عنه سقراط: ما بقى لنا من هيراقليطس كان شيئاً رائعاً، ولابد لنا أن نخمن أن ما فقدناه منه كان رائعاً أيضاً» المجلد الأول ص ٢٩٧ من الترجمة الإنجليزية (المترجم).

”الفصل السادس“

الواحد عند بارمنيدس وميلسوس

الرجل الذى اشتهر أنه مؤسس المدرسة الايلية هو اكسينوفان، ومع ذلك فلا يوجد دليل حقيقى على أنه ذهب إلى «إيليا» جنوبى إيطاليا، ومن غير المحتمل أن يكون أكثر من راع أو وصى على المدرسة، وليس الأمر مختلفاً عندما نبحث عن السبب الذى يجعله يتبنى رعاية مدرسة تمسكت بفكرة الواحد الذى لا يتحرك، إذا نظرنا إلى بعض الأقوال المنسوبة إليه: لقد هاجم أكسينوفان النزعة التشبيهية لآلهة اليونان يقول: «لو كان للثيران أو الخيل والأسود أيد يرسمون بها وينتجون الأعمال الفنية كما يفعل البشر لرسمت الخيل أشكالاً للآلهة على غرار الخيل، والثيران آلهة على غرار الثيران، ولجعلت صورتها على أساس أنواعها المختلفة»^(١). ويضع مكانها: «الإله الواحد هو أعظم الموجودات بين الآلهة والناس، وهو لا يشبه الفنانين لا فى الشكل ولا فى التفكير». «وهو الذى يبقى فى المكان نفسه إلى الأبد دون أن يتحرك على الإطلاق. فلا يليق به أن يتجول الآن هنا، وبعد ذلك هناك». ويخبرنا أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا» أن اكسينوفان «نظر إلى العالم ككل. وقال إن الواحد هو الله». فعلى الأرجح، إذن، أنه كان واحدياً Monist، وليس متوحداً Monotheist (أى يقول بإله واحد) وهذا التأويل «للاهوت» عنده لا بد، يقيناً، أن ينسجم مع موقف الايلية منه أكثر منه تأويلاً لاهوتياً. فاللاهوت الذى يؤمن حقاً بالإله الواحد (أو التوحيد) ربما كان فكرة مألوفة لنا جداً، أما فى اليونان فى الفترة التى نتحدث عنها فلا بد أن يكون أمراً استثنائياً.

لكن أياً ما كانت آراء اكسينوفان، فقد كان المؤسس الحقيقى للمدرسة الايلية من وجهة نظر فلسفية وتاريخية هو بغير شك، بارمنيدس وهو مواطن من ايليا. ويبدو أن

(١) شذرة رقم ١٥ . ويمكن للمرء أن يقارن بين هذه الكلمات وما قاله الأبيقوريون (شذرة رقم ٥) «الكلب يبدو للكلب أجمل المخلوقات جميعاً، وكذلك الثور بالنسبة للثور، والحمار فى عين الحمار، والخنزير فى عين الخنزير».

بارمنيديس ولد فى نهاية القرن السادس قبل الميلاد حوالى ٤٥١ - ٤٤٩ ق.م. وعندما بلغ الستين من عمره تناقش مع سقراط الشاب فى أثينا. ويقال إنه اشترع قوانين لمدينته الأصلية إيليا. ولقد احتفظ ديوجنس اللايرتى بعبارة لـ «سوتيون Sotion» يقول فيها: إن بارمنيديس بدأ حياته فيثاغورياً، لكنه بعد ذلك تخلى عن الفلسفة الفيثاغورية لصالح آرائه الخاصة^(١).

كتب بارمنيديس فلسفته شعراً ومعظم الشذرات الموجودة بين أيدينا احتفظ لنا بها «سمبليقيوس Simplicius» فى شروحه لها. أما مذهبه فى إيجاز فهو القول بأن الوجود، أو الواحد يوجد وأن الصيرورة، والتغير وهم. ذلك لأنه لو ظهر شىء إلى الوجود فهو إما أن يخرج من الوجود أو اللاوجود، فلو أنه خرج من الوجود لكان معنى ذلك أنه موجود بالفعل، ولكان معنى ذلك أنه لم يظهر إلى الوجود. ولو أنه خرج من اللاوجود لكان معنى ذلك أنه عدم: طالما أنه لا يخرج من العدم سوى العدم. وعلى ذلك فالصيرورة وهم. فالوجود يوجد فحسب، والوجود واحد طالما أن الكثرة وهم أيضاً. ومن الواضح أن هذا المذهب ليس من نوع النظرية التى تنشأ على نحو مباشر فى ذهن رجل الشارع، ومن ثم فلا يدهشنا أن نجد بارمنيديس يصبر على التفرقة الجذرية بين طريق الحقيقة وطريق الظن. ومن المرجح جداً أن طريق الظن الذى عرضه بارمنيديس فى القسم الثانى من قصيدته يمثل كسمولوجيا الفيثاغوريين. وطالما أن الفلسفة الفيثاغورية يصعب هى نفسها أن تقع للرجل الذى يسير فى حياته طبقاً للمعرفة الحسية وحدها. فلا ينبغى القول أن تفرقة بارمنيديس بين الطريقتين هى بصفة عامة. الشكل العام لتفرقة أفلاطون المتأخرة بين المعرفة والظن، بين الفكر والحس. بل هى بالأحرى رفض فلسفة معينة لصالح فلسفة أخرى معينة. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن بارمنيديس رفض الفلسفة الفيثاغورية، بل كل فلسفة تتفق معها فى وجهة النظر، لأنها تسمح بالحركة والتغير. والآن: التغير والحركة هما أعظم الظواهر التى تبدو أمام الحواس يقيناً. ومن ثم فرفض بارمنيديس للتغير والحركة يعنى رفضه للظواهر المحسوس. ومن ثم فليس من الخطأ أن نقول إن بارمنيديس أدخل أعظم تفرقة بين الحس والعقل، بين الحقيقة والظاهر. صحيح

(١) ديوجنس اللايرتى ٩، ٢١.

طبعاً أنه حتى طاليس قد تعرف على هذه التفرقة إلى حد ما لأن الحقيقة التي افترضها وهي أن كل شيء مادي يصعب للحواس أن تتمكن من إدراكه على نحو مباشر: فهي تحتاج إلى العقل الذي يتجاوز الظواهر لكي يتصورها. و«الحقيقة» المركزية عند هيراقليطس، من ناحية أخرى، هي حقيقة أمام العقل وهي تتجاوز كثيراً الظن الشائع بين الناس الذين يثقون في كل شيء يظهر أمام الحس. ومن الصواب أيضاً أن نقول إن هيراقليطس أدرك هذه التفرقة بوضوح إلى حد ما: ألم يفرق بين الحس المشترك المحض وبين الكلمة؟. ومع ذلك فقد كان بارمنيدس هو أول من شدد بوضوح كبير على هذه التفرقة. ومن السهل جداً أن نفهم لماذا فعل ذلك. عندما نتدبر النتائج التي وصل إليها. ولقد أصبحت التفرقة ذات أهمية جذرية في الفلسفة الأفلاطونية، على نحو ما هي عليه في الواقع في جميع صور المذهب المثالي.

وعلى الرغم من أن بارمنيدس أعلن عن تفرقة أصبحت عقيدة أساسية في المثالية، فإن الحديث عنه كما لو كان هو نفسه فيلسوفاً مثالياً حديث مرفوض. فهناك مبرر قوى جداً، كما سبق أن رأينا، يدعو إلى افتراض أن الواحد عند بارمنيدس حسي ومادي. ووضعه بين قائمة المثاليين الموضوعيين من النوع الذي كان قائماً في القرن التاسع عشر يعني اقرار المفارقة التاريخية Anachronism إذ لا ينتج عن نفى التغير أن يكون الواحد فكرة (١).

فقد دعى بارمنيدس لاتباع طريق الفكر. لكن لا ينتج من ذلك أنه نظر إلى الواحد الذي وصلنا إليه بواسطة هذا الطريق على أنه الفكر ذاته. ولو أن بارمنيدس تصور الواحد على أنه الفكر القائم بذاته، لما كان أفلاطون، وأرسطو قد فشلوا في إدراك هذه الحقيقة،

(١) المفارقة التاريخية أن تنسب شيئاً من قرن حديث إلى قرن قديم لم يكن يعرف عنه شيئاً وهو هنا نسبة المثالية الموضوعية وهي فكرة حديثة جداً لم تظهر إلا في القرن التاسع عشر إلى بارمنيدس الذي لم يكن يعرف عنها شيئاً. لكن إذا كان الحديث عن «مثالية» بارمنيدس يشكل مفارقة تاريخية، فإن الحديث عن ماديته أيضاً يشكل مفارقة تاريخية مضادة - لأن المصطلحين لم يظهر إلا في العصر الحديث! ومهما يكن من أمر فإن بارمنيدس كان، في الواقع، أول من أسس الميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية التي تعتمد على التفرقة بين الظاهر والحقيقة وهي تفرقة يعتمد عليها المثاليون جميعاً (المترجم).

ولما كان سقراط قد وجد في انكساجوراس أول فيلسوف عاقل متزن بسبب تصويره للعقل أو النوس ^(١) Nous والحقيقة هي - فيما يبدو - أنه على الرغم من أن بارمنيدس أقر التفرقة بين الحس والعقل فإنه لم يَعم بأن يقيم عن طريقها مذهباً مثالياً، بل أقام مذهباً في المادية الواحدة، يعتبر فيه الحركة والتغير وهماً. فالعقل وحده هو القادر على إدراك حقيقة الواقع Reality، غير أن حقيقة الواقع الذي يدركه العقل مادية، فذلك ليس مذهباً مثالياً بل هو مذهب مادي.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى نظرية بارمنيدس عن طبيعة العالم، وجدنا أن إنجازها الأول هو قوله أنه «موجود»، وكلمة أنه «موجود» تشير إلى الواقع الحقيقي Reality أو الوجود Being، أي ما كانت طبيعة الموجود فهو موجود، ولا يمكن أن لا يكون موجوداً. فمن المستحيل بالنسبة له أن لا يكون موجوداً، فالوجود يمكن أن نتحدث عنه وأن يكون هو نفسه موضوعاً للتفكير. لكن ذلك الذي يمكنني التفكير فيه والحديث عنه «يمكن أن يوجد» فالأمر سيان أن تقول إن الشيء من الممكن التفكير فيه أو أنه من الممكن أن يوجد. لكن إذا كان يمكن أن يكون موجوداً، فهو إذن يوجد. ولماذا؟ لأنه إذا كان من الممكن أن يوجد فحسب، لكنه لم يوجد بالفعل، لكان عدماً، غير أن العدم لا يمكن أن يكون موضوعاً للحديث أو التفكير، لأنك عندما تتحدث عن العدم فكأنك لم تتحدث على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك فإذا كان يمكن أن يوجد فحسب فإن ذلك ينطوي على مفارقة فهو لا يمكن أن يظهر إلى الوجود لأنه في هذه الحالة لابد أن يخرج من العدم، مع أنه لا شيء يخرج من العدم، فما يخرج من العدم هو عدم وليس شيئاً ما، فالوجود إذن في الواقع لم يكن في البداية ممكناً فحسب أعني عدماً ثم أصبح موجوداً. لكنه موجود باستمرار وبدقة أكثر «إنه موجود».

ولماذا نقول وبدقة أكثر أنه موجود؟ للسبب الآتي: إذا ما خرج شيء ما إلى الوجود

(١) ويقول عنه أرسطو إنه يظهر كرجل متزن بين قوم من السكاري. أما أفلاطون فيقول على لسان سقراط: «لشد ما اغتبطت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب. وخالطني أمل بأنني سوف أجد معلماً يبين لي كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل، ويكشف في كل ظاهرة جزئية عن هذا الهدف النوعي الخاص.. لكن فوجئت بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء والأثير والماء وما إليها» محاوره فيدون «٩٧ حتى ٩٨ د» - (المترجم).

فلا بد أن يخرج إما من الوجود أو اللاوجود، فإذا ما خرج من الوجود فليس ثمة، في هذه الحالة، نشأة حقيقية أو خروج أو ظهور حقيقى، لأن ما يظهر إلى الوجود - من الوجود - هو بالفعل موجود. أما لو أنه ظهر من اللاوجود، فإن ذلك يعنى أن اللاوجود لا بد في هذه الحالة أن يكون بالفعل شيئاً ما حتى يمكن أن يخرج منه شيء ما. إلا أن ذلك تناقض. فالوجود عندئذ لا ينشأ من الوجود ولا يخرج من اللاوجود إنه لا يظهر إلى الوجود على الإطلاق إنه ببساطة موجود فحسب. ولا بد أن ينطبق ذلك على الوجود كله فلا شيء يصير قط. إذ لو صار شيء ما، مهما كان تافهاً، فسوف تعود المشكلة نفسها إلى الظهور: هل خرج من الوجود أو من اللاوجود؟ لو كانت الأولى فهو موجود بالفعل، ولو كانت الثانية لوقعنا في تناقض، طالما أن اللاوجود عدم ولا يمكن أن يكون مصدراً للوجود. ومن ثم فإن التغير - بمعنى الحركة والضرورة - مستحيل. ومن ثم «فهو موجود». فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه، وهو أن الوجود موجود، وفي هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل مكتمل ووحيد التركيب، لا يتحرك ولا نهاية له^(١).

لماذا يقول بارمنيدس إنه «كل مكتمل». أعنى حقيقة واقعية واحدة لا يمكن أن يُضاف إليها شيء؟ ذلك لأنه لو لم يكن الوجود واحداً بل منقسماً، فلا بد أن ينقسم بواسطة شيء آخر غير ذاته. لكن الوجود لا يمكن أن ينقسم إلى شيء آخر غير ذاته، إذ لا يوجد شيء إلى جانب الوجود، كما أنه لا يمكن أن ينضاف إليه شيء، لأن كل ما يمكن أن يضاف إلى الوجود لا بد أن يكون هو نفسه وجوداً. وقل مثل ذلك بالنسبة للواحد المتصل الذى لا يتحرك، لأن كل حركة أو تغير تشكل ضرورة مستبعدة.

والآن: ما هى طبيعة «هذا الوجود» عند بارمنيدس؟ أما أن بارمنيدس كان ينظر إلى الوجود على أنه مادي، فهذا واضح من إشارته إلى أن الوجود، الواحد، هو المتناهى. لأن اللامتناهى لا بد أن يعنى عنده اللامتعين، واللامحدد فى حين أن الوجود بوصفه الواقعى الحقيقى فإنه لا يمكن أن يكون غير متعين أو غير محدد، ولا يمكن أن يتغير، ولا يمكن أن نتصوره ممتداً فى فراغ أو فى مكان خال بل لا بد أن يكون محدداً، ومتعيناً. ومكتملاً أو

تاماً. إنه لا متناه زمانياً من حيث إنه لا بداية له ولا نهاية لكنه متناه مكانياً. وفضلاً عن ذلك فهو واقعي وبيدو متساوياً في جميع الاتجاهات. وكذلك في شكله الكرى. «فهو كامل من جميع الجهات مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر ولا أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك»^(١). والآن كيف أمكن لبارمينيدس أن يعتقد أن الوجود كُرى الشكل، ما لم يعتقد أنه مادي؟. يبدو أن «بيرنت» كان على حق عندما قال بجدارة وفهم «لم يكن بارمينيدس كما ذهب البعض «أباً للمثالية» لكنه كان على العكس الفيلسوف الذى اعتمدت على نظرتة كل المذاهب المادية»^(٢). غير أن برفسور «ستيس» يذهب إلى أن القول بأن «الوجود عند بارمينيدس، وميلسس، والايلىين بصفة عامة - نُظر إليه بصفة عامة على أنه مادي بمعنى ما من المعانى». لكنه يحاول أن يجعل من بارمينيدس فيلسوفاً مثالياً، فقد أخذ بالقضية الأساسية في المثالية «وهي أن الحقيقة المطلقة التى يعتبر العالم تجلياً لها تعتمد على الفكر أى على تصورات»^(٣). ومن الصواب تماماً أن نقول إنه لا يمكن إدراك الوجود عند بارمينيدس إلا بواسطة الفكر، لكننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الحقيقة الواقعية عند طاليس وأنكسمنس فهى لا يمكن إدراكها إلا عن طريق الفكر والتصورات. لكنك حين تسوّى بين عبارة «الوجود يدرك فى الفكر» وعبارة «الوجود فكر» فسوف تقع بغير شك فى خلط وغموض^(٣).

(١) جون بيرنت فجر الفلسفة ص ١٨٢ . (المؤلف).

(٢) و. ت. ستيس «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية» ص ٤٧ و ٤٨.

(٣) يخيل إلي أن المؤلف لم يعرض وجهة نظر «ستيس» بطريقة شاملة. وهي أساساً وجهة نظر هيكلية - ويمكن تلخيصها على النحو التالي :-

أولاً: إننا نجد عند بارمينيدس تفرقة أساسية في الفلسفة المثالية هي التفرقة بين «الظاهر والحقيقة» - فالحقيقة تختفي وراء الظاهر، وما يظهر ليس هو الحقيقة.

ثانياً: التفرقة بين الحس والعقل، فالوجود العقلي لا تعرفه الحواس. ولا يظهر إلا أمام العقل وحده. وهذه تفرقة أساسية أيضاً في كل مذهب مثالي.

ثالثاً: المذهب المادي تقول الحقيقة موجودة في عالم الحس في حين أن قضية بارمينيدس وهي عكس ذلك تماماً تقول إن الحقيقة لا توجد إلا في عالم العقل وحده.

رابعاً: العالم الخارجي الذي نعيش فيه - أي عالم الحس هو في رأي بارمينيدس عالم الظاهر والظن والوهم والخداع في حين أن الحقيقة تكمن وراء هذا العالم وهي لا تراها الحواس.

وإذن فإن بارمنيدس كواقعة تاريخية هو - فيما يبدو - فيلسوف مادي ولا شيء غير ذلك. غير أن ذلك لا يمنع من وجود تناقضات لا تصالح بينها في فلسفة بارمنيدس على نحو ما أكد بروفيسور ستيس Stace^(١) وعلى ذلك، فعلى الرغم من أنه فيلسوف مادي فإن فلسفته تتضمن جرثومة الفلسفة المثالية أو أنها على أقل تقدير تشكل بداية المذهب المثالي - ومن ناحية أخرى فإن بارمنيدس يؤكد عدم إمكان تغير الوجود، ومن هنا فمن حيث إنه يتصور الوجود مادياً، فإنه يؤكد عدم فناء المادة. ولقد تبنى أبنادقليس وديمقريطس هذه الوجهة من النظر واستخدماها في مذهبهما الذري.

لكن على حين أن بارمنيدس شعر أنه مضطر إلى رفض التغير والصورورة واعتبارهما وهماً، وهو بذلك أخذ بعكس موقف هيراقليطس تماماً، فإن ديمقريطس لم يستطع رفض ما وجد أنه واقعة لا مفر منها من وقائع التجربة، وهى الواقعة التى تحتاج إلى ما هو أكثر من الرفض الجاف أو الفظ. ومن ثم فإن ديمقريطس على الرغم من تبنيه لقضية بارمنيدس القائلة بأن الوجود لا يمكن أن يظهر أو يختفى - عدم فناء المادة - يفسر التغير على أنه يرجع إلى تجمع جزئيات المادة غير القابلة للفناء وانفصالها. وهناك من ناحية أخرى، واقعة تاريخية أدركها أفلاطون فى قضية بارمنيدس تتعلق بعدم إمكان تغير الوجود، وتوحيد الوجود الثابت مع الفكرة الموضوعية الدائمة. وإلى هذا الحد يمكن أن يسمى بارمنيدس بـ «أب المثالية» من حيث إن أول فيلسوف مثالي عظيم [يقصد أفلاطون] اعتنق القصيدة الأساسية لبارمنيدس وفسرها من وجهة نظر مثالية، وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون استفاد فائدة كبرى من تفرقة بارمنيدس بين عالم العقل وعالم الحس أو الظاهر. لكن إذا

= خامساً: إذا كان جوهر الفلسفة المادية هو أن هذا العالم المادي، عالم الحس هو العالم الحقيقي في حين أن جوهر المثالية هو القول بأن عالم الحس مظهر خادع، فكيف يمكن أن يعتبر بارمنيدس فيلسوفاً مادياً؟

أما اعتراض المؤلف بأننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الحقيقة الواقعة عند طاليس وأنكسمنس... الخ فقد أثاره هيجل نفسه ولهذا فقد كان يرى أن كل فلسفة لابد أن تكون بالضرورة فلسفة مثالية، حيث إن هاتين الفلسفتين السابقتين تحدثان أيضاً عن «فكرة» الماء وعن فكرة الهواء... الخ فالفلسفة لا تتعامل إلا مع أفكار باستمرار (المترجم).

(١) تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية ص ٤٩ - ٥٢ .

كان يمكن أن يوصف بارمنيدس بحق، بهذا المعنى التاريخي بأنه «آب المثالية» من خلال تأثيره الذى لا شك فيه فى أفلاطون، فلا بد أن يكون مفهوماً فى الوقت ذاته أن بارمنيدس نفسه قال بنظرية مادية وأن الساديين من أمثال ديمقريطس هم آباءه الشرعيون.

لقد كان هيراقليطس فى نظريته عن الوجود يشدد على الضرورة. وكما سبق أن رأينا فهو لم يؤكد الضرورة على حساب الوجود، فلم يقل هناك ضرورة لكن ليس هناك شئ يصير. بل أكد وجود الواحد النار وذلك يعنى أن التغير، والضرورة، والتوتر هى أمور أساسية فى وجود الواحد. وبارمنيدس، من ناحية أخرى، يؤكد الوجود حتى على حساب الضرورة، فهو يذهب إلى أن التغير والضرورة ليست سوى وهم. الحس يخبرنا بوجود تغير، غير أن الحقيقة ينبغى البحث عنها لا فى عالم الحس بل فى عالم العقل والفكر. ومن ثم فلدينا نزعتان تمثلان فى هذين الفيلسوفين: نزعة تنجحه نحو تأكيد الضرورة ونزعة تنجحه نحو تأكيد الوجود. ولقد حاول أفلاطون أن يصنع مركباً منهما، أو تركيبة مما هو صحيح فى كل منهما، فتبنى تفرقة بارمنيدس بين الفكر والحس، وأعلن أن موضوعات الحس أى موضوعات الإدراك الحسى ليست هى موضوعات المعرفة الحقة، لأنها لا تملك الاستقرار الضرورى، من حيث إنها تخضع للتغير الدائم الذى قال به هيراقليطس. فى حين أن موضوعات المعرفة الحقة هى موضوعات مستقرة ثابتة أزلية، كالوجود عند بارمنيدس؛ لكنها ليست مادية مثل وجود بارمنيدس وإنما هى بالعكس مثالية، أفكار أو مثل لا مادية دائمة مرتبة ترتيباً تصاعدياً، وتصل إلى قمته عند مثال: الخير.

ويمكن أن نقول إن هذا المركب واصل إعداده أرسطو بعد ذلك فالوجود بمعنى الواقع النهائى اللامادى، أى الله الذى هو فكر أصيل لا يتغير. أما من حيث الوجود المادى، فإن أرسطو يتفق مع هيراقليطس فى أنه يخضع للتغير، وهو يرفض موقف بارمنيدس. غير أن أرسطو يفسر الاستقراء النسبى للأشياء أفضل مما فعل هيراقليطس بأن جعل مثل أفلاطون وأفكاره عينية، أى أنه جعل المبادئ الصورية فى أشياء هذا العالم. ومن ناحية أخرى فإن أرسطو يحل مأزق بارمنيدس بتأكيد فكرة الوجود بالقوة. ويشير إلى أنه ليس ثمة تناقض بين أن نقول إن شيئاً ما هو «س» بالفعل، لكنه ص بالقوة. فهو

الآن «س» لكنه فى الطريق إلى أن يصبح «ص» فى المستقبل بفضل الوجود بالقوة الذى ليس عدماً بسيطاً ولا هو فى الوقت نفسه وجوداً فعلياً. وهكذا نجد أن الوجود فى هذه الحالة يخرج - لا من العدم أو لا شىء - ولا من الوجود الفعلى، بل من وجود يُنظر إليه على أنه وجود بالقوة Potentia. أما بالنسبة للقسم الثانى من قصيدة بارمنيدس «طريق الظن» فليس من الضروري أن نقول أى شىء. لكن من الضروري أن نقول بضع كلمات موجزة عن «ميلسس» بوصفه كمكماً لفكر أستاذه بارمنيدس.

لقد أعلن بارمنيدس أن الوجود، الواحد، متناهى مكانياً. لكن ميلسس تلميذ بارمنيدس من «ساموس» لا يقبل هذه النظرية. فإذا كان الوجود متناهياً فإنه لا بد عندئذ أن لا يكون وراء الوجود سوى العدم. أو لابد أن يكون الوجود محاطاً أو محدوداً بالعدم. لكن إذا كان الوجود محدوداً بواسطة العدم، فلا بد أن يكون لامتناهياً، وليس متناهياً فلا يمكن أن يكون هناك خلاء خارج الوجود «لأن ما هو فراغ هو عدم، وما هو عدم لا يمكن أن يكون موجوداً»^(١).

ويخبرنا أرسطو أن الواحد عند ميلسس يتصور على أنه واحد مادي^(٢). ويقتبس سمبليقوس شذرة للبرهنة على أن ميلسس لم ينظر إلى الواحد على أنه جسم مادي، بل على أنه لا مادي. «فإذا كان الوجود موجوداً، فلا بد أن يكون واحداً. وإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون جسماً، إذ لو كان جسماً فلا بد أن يكون ذا أجزاء، ولن يكون واحداً»^(٣) ويبدو أن هذا التفسير يشير إلى واقعة أن ميلسس يتحدث عن واقعة افتراضية. ويشير «بيرنت» - متابعاً فى ذلك «تسلر» إلى تشابه هذه الشذرة مع حجة زينون الايلى التى يقول فيها إنه إذا كانت الوحدات النهائية عند الفيثاغوريين موجودة، لكان لابد أن يكون لكل منها أجزاء، فلا يمكن أن تكون واحدة، ومن ثم ففى استطاعتنا أن نفترض أن ميلسس كان يتحدث كذلك عن نظرية الفيثاغوريين. محاولاً دحض وجود وحداتهم النهائية، ولم يكن يتحدث عن الواحد البارمنيدى على الإطلاق.

(١) شذرة ٧.

(٢) الميتافيزيقا ٩٨٦ ب ١٨ - ٢١.

Simplic (Phys. 109, 34).

(٣)

جدل زينون

زينون اسم معروف جيداً على أنه مبتكر الحجج المتعددة البارعة للبرهنة على استحالة الحركة، مثل لغز «أخيل.. والسلحفاة»، وهي حجج نتجه نحو تدعيم الرأي القائل بأن «زينون» لم يكن سوى صانع ألغاز حاذق برع في استخدام ذكائه في إرباك أولئك الذين كانوا أقل براعة منه. غير أن زينون لم يكن في الواقع مهتماً فحسب بإبراز براعته - علماً بأنه كان بارعاً بالفعل - بل كان في ذهنه غرض حقيقى. ولكى نفهم زينون ونقدر حججه وألغازه، من المهم أن ندرك طابع هذا الغرض، وإلا فهناك خطر الوقوع فى سوء فهم كامل لغرضه ولموقفه.

من المحتمل أن يكون زينون الايلي قد ولد حوالى عام ٤٨٩ ق.م. وكان تلميذاً لبارمنيدس، وينبغى أن نفهمه من هذه الزاوية. ولم تكن حججه مجرد ألعاب ذكية. بل هي معدة للدفاع عن موقف أستاذه. لقد حارب بارمنيدس مذهب الكثرة، وأعلن أن التغير أو الحركة ليس سوى وهم. ولكن ما دامت الكثرة والحركة هما من المعطيات الواضحة جداً أمام التجربة الحسية، فمن الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف الجرىء إلى قدر من السخرية. ولقد حاول زينون - النصير القوى لنظرية بارمنيدس - البرهنة عليها أو البرهنة على أقل تقدير - على أنها لا تدعو على الإطلاق إلى السخرية، وذلك بأن يبين أن الكثرة عند الفيثاغوريين تتضمن مشكلات لا يمكن حلها أو التغلب عليها، وأن التغير والحركة مستحيلان، حتى على افتراض وجود الكثرة. ومن ثم فقد اتجهت حجج زينون لدحض الفيثاغوريين المعارضين لبارمنيدس عن طريق سلسلة بارعة من «برهان الخلف». ويوضح أفلاطون ذلك توضيحاً تاماً فى محاوره «بارمنيدس» عندما أشار إلى أن هدف كتاب «زينون» (المفقود) «الحقيقة أن هذه الكتابات كان يراد بها أن تكون دفاعاً عن حجج بارمنيدس ضد أولئك الذين هاجموه، وأظهروا الكثير من النتائج المتناقضة والمضحكة التى افترضوا أن تنتج من قوله بالواحد. إن كتاباتى هى رد على أنصار الكثرة.

وهي تقلب هجومهم رأساً على عقب، مع النية في إظهار أن افتراض الكثرة، لو أنه تمَّ فحصه، بالتفصيل، بما فيه الكفاية عَظَمَ، فسوف يؤدي إلى نتائج أشدَّ سخفاً من افتراض وجود الواحد^(١) ويخبرنا «برقلس» أن «زينون أنشأ أربعين حجة للبرهنة على أن الوجود واحد، ظناً منه أنه لأمر طيب أن يعمل على مساندة أستاذه»^(٢).

أولاً: أدلة ضد الكثرة الفيثاغورية :

١ - دعنا نسلم مع الفيثاغوريين أن الواقع مؤلف من وحدات. وهذه الوحدات إما أن يكون لها عَظَمٌ أو ليس لها عَظَمٌ. فإذا كان لها عَظَمٌ فإن الخط المستقيم مثلاً سوف يتألف من وحدات لها عَظَمٌ سوف يكون من الممكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، طالما أنك مهما قسمته فسيكون له عَظَمٌ ومن ثم سوف يظل قابلاً للقسمة. لكن الخط المستقيم في هذه الحالة سوف يتألف من عدد لا نهاية له من الوحدات، لكل منها عَظَمٌ. الخط المستقيم لا بد عندئذ أن يكون عَظِماً على نحو لا متناه، كما يتألف من أجسام لا نهاية لها، ومن ثم فكل شيء في هذا العالم سوف يكون عَظِماً على نحو لا متناه. وبالتالي لا بد أن يكون العالم نفسه عَظِماً على نحو لا متناه. ثم افرض من ناحية أخرى أن الوحدات لا عَظَمٌ لها، في هذه الحالة فإن الكون كله سوف يكون بلا عَظَمٍ كذلك. بالغاً ما بلغت كثرة الأحداث التي تضاف إليه، إذا كان لأي منها عَظَمٌ، فإن تجمعها كله سوف يكون كذلك بلا عَظَمٍ. لكن إذا ما كان الكون بلا عَظَمٍ تماماً فلا بد أن يكون صغيراً على نحو لا متناه. والواقع أن كل شيء في الكون لا بد أن يكون لا متناهياً في الصغر.

ولقد واجه الفيثاغوريون إذن هذا المأزق: إما أن يكون كل شيء في الكون عَظِماً على نحو لا متناه أو أن يكون كل شيء في الكون صغيراً على نحو لا متناه. والنتيجة التي يود «زينون» منا أن نستخرجها من هذه الحجة هي بالطبع أن الافتراض الذي نتج عنه هذا المأزق هو افتراض خُلِفَ محال ولا معقول Absurd وهو الافتراض الذي يقول إن الكون وكل شيء فيه يتألف من وحدات. فلو ذهب الفيثاغوريون إلى القول بافتراض أن الواحد خُلِفَ محال، ويؤدي إلى نتائج مضحكة، فاننا قد بينا الآن أن الافتراض المضاد -

Parmen. 128 b.

(١)

Procl. in : Parmen, 694, 23 (D. 29 A 15).

(٢)

وهو القول بالكثرة - يؤدي إلى نتائج تدعو إلى سخرية مماثلة^(١).

٢ - لو كانت هناك كثرة لكان لابد أن يكون في استطاعتنا أن نقول كم عددها. إذ لابد - على الأقل - أن يكون من الممكن عدّها، وإذا لم يكن من الممكن عدّها فكيف أمكن لها أن توجد؟ ومن ناحية أخرى، وليس من الممكن عدّها، إذ أنها لابد أن تكون لامتناهية: لماذا؟ لأنه يوجد بين أي وحدتين دائماً وحدات أخرى، تماماً مثلما أنه يمكن قسمة الخط إلى ما لا نهاية. لكن من الخُلف أن نقول إن الكثرة متناهية من حيث العدد ولا متناهية من حيث العدد في وقت واحد^(٢).

٣ - هل يحدث مكيال^(٣) من القمح صوتاً عندما يسقط على الأرض؟ من الواضح أنه يفعل ذلك.. لكن ماذا في جزء من الحبة، أو واحد على ألف من جزء من حبة القمح؟ إنها لا تحدث صوتاً. فإذا كان مكيال من القمح يتألف من حبات وأجزاء من الحبات، وإذا كانت هذه الأجزاء لا تحدث صوتاً عندما تسقط على الأرض فكيف يمكن للمكيال كله أن يحدث الصوت عندما يسقط إذا كان الكون لا يتألف إلا من هذه الأجزاء؟^(٤).

ثانياً: حجج زينون ضد نظرية الفيثاغوريين في المكان:

لقد أنكر بارمنيدس وجود الخلاء أو المكان الفارغ. وحاول زينون أن يدعم هذا الإنكار برد وجهة النظر المضادة إلى الخُلف المحال، فافرض أن هناك مكاناً توجد فيه أشياء. إذ لو كان عدماً لما أمكن أن توجد فيه أشياء، ولكن لو كان شيئاً لكان هو نفسه في مكان، ولكن هذا المكان نفسه في مكان.. وهكذا إلى ما لا نهاية. غير أن ذلك خُلف محال. ومن ثم فالأشياء لا توجد في مكان أو خلاء فارغ، وإذن فقد كان بارمنيدس على حق تماماً في إنكار وجود الخلاء^(٥).

(٢) شذرة: ٣.

(١) شذرة: ١، ٢.

(٣) المكيال Bushel حوالي ٣٦ لتراً. والمقصود الكومة أو «الكيلة» أو العدد الكبير من الحبات تحدث صوتاً، في حين أن الأجزاء الصغيرة جداً لا تحدث أي صوت، فمن أين جاء هذا «المجموع» من الأصوات التي تحدثه «الكيلة» أو المكيال؟ (المترجم).

Arist. Phys. H. 5.250 a 19, Simplic 1108, 18.

(٤)

Arist. Phys A. 3.210B 22 .

(٥)

أشهر حجج لزينون هي تلك التي تتعلق بالحركة، وعلينا أن نتذكر أن ما يحاول زينون أن يبينه هو أن الحركة التي أنكرها بارمنيدس، هي أيضاً مستحيلة بناء على نظرية الكثرة عند الفيثاغوريين.

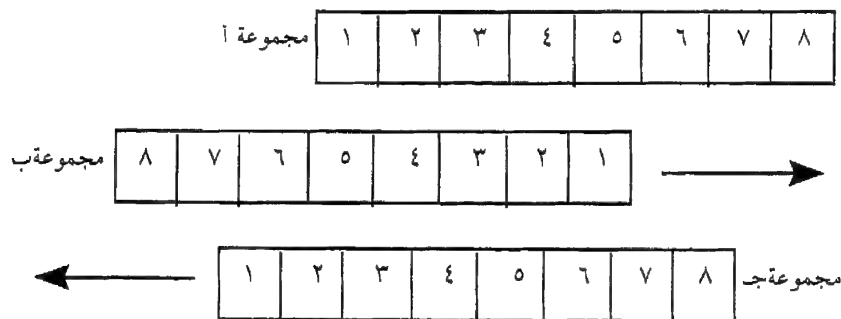
١ - افرض أنك أردت اجتياز ملعب (حلبة سباق) أنك لكي تفعل ذلك فإن عليك أن تجتاز عدداً لا نهاية له من النقاط - على أساس الافتراض الفيثاغوري - وفضلاً عن ذلك فإن عليك أن تجتاز المسافة في زمن متناه لو أنك أردت أن تصل إلى الطرف الآخر من الملعب على الإطلاق. لكن كيف يمكن لك أن تجتاز عدداً لا متناهيماً من النقاط في زمن متناه؟. ومن هنا فلا بد لك أن تنتهي إلى أنه لا يمكن اجتياز الملعب. والواقع أن علينا أن ننتهي إلى أنه لا يمكن لشيء ما أن يجتاز أية مسافة أياً كانت (لأن نفس هذه المشكلة تعاود الظهور من جديد) وبالتالي فإن أي حركة مستحيلة.

٢ - افرض أن «أخيل» و«السلحفاة» دخلا في سباق، ولما كان أخيل رجلاً رياضياً فقد أعطى السلحفاة فرصة لأن تبدأ السباق. والآن: فإن أخيل عندما يصل إلى المكان الذي بدأت منه السلحفاة، فإن الأخيرة تكون قد تقدمت إلى نقطة أخرى، وعندما يصل أخيل إلى تلك النقطة، تكون السلحفاة قد تقدمت مسافة أخرى مهما كانت بالغة الصغر. وهكذا يقترب أخيل باستمرار من السلحفاة لكنه لا يسبقها بالفعل أبداً، ولن يستطيع أبداً أن يفعل ذلك على افتراض أن الخط ينقسم إلى عدد لا متناه من النقاط، وعندئذ فعلى أخيل في هذه الحالة أن يجتاز مسافة لا متناهية. وعلى أساس الافتراض الفيثاغوري إذن فإن أخيل لا يمكن أبداً أن يلحق بالسلحفاة. ومن هنا فعلى الرغم من أن الفيثاغوريين يؤكدون حقيقة الحركة، فإنهم تبعاً لمذهبهم يجعلونها مستحيلة إذ يتبين لنا من ذلك أن أبطأ المخلوقات يسير بنفس السرعة التي يسير بها أسرع المخلوقات^(١).

(٣) هب أن سهماً تحرك. إن هذا السهم تبعاً لنظرية الفيثاغوريين ينبغي أن يشغل حيزاً معيناً من المكان، لكنه لكي يشغل حيزاً معيناً من المكان، فإن ذلك يعنى أن يكون فى حالة سكون. ومن ثم فإن السهم الطائر هو فى حالة سكون، وذلك تناقض^(١).

(٤) حجة زينون الرابعة التى عرفناها عن طريق أرسطو^(٢)، هى كما يقول سير ديفيد روس - «يصعب جداً متابعتها بسبب استخدام أرسطو لغة غامضة من ناحية، وبسبب الشكوك حول القراءات من ناحية أخرى»^(٣).

علينا أن نصور لأنفسنا ثلاث مجموعات من الأجسام فى ملعب أو فى حلبة سباق: هى أ، وب، وجد: كانت الأولى ساكنة والأخريان تتحركان فى اتجاهين متضادين وبسرعة واحدة.



الشكل رقم ١

المجموعة أ ساكنة فى حين أن المجموعتين ب و ج تتحركان فى اتجاهين متضادين بسرعة واحدة. فإن المجموعات الثلاثة سوف تكون على النحو التالى:

Arist Phys. 2, 9, 239b 33.

(١)

Arist Phys. 2, 9, 239b 30.

(٢)

Ross Physics, b 660.

(٣)

مجموعة أ

١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨
---	---	---	---	---	---	---	---

مجموعة ب

٨	٧	٦	٥	٤	٣	٢	١
---	---	---	---	---	---	---	---

مجموعة ج

١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨
---	---	---	---	---	---	---	---

الشكل رقم ٢

عندما نبلغ هذا الشكل الثاني فإننا نجد أن مقدمة المجموعة (ب). قد قطعت أربع وحدات من المجموعة (أ). في حين أن مقدمة المجموعة (ج). قد قطعت وحدات المجموعة (ب) كلها. فإذا كان يمكن اجتياز وحدة الطول في وحدة زمنية، عندئذ فإن مقدمة المجموعة (ب) تكون قد استغرقت نصف الوقت الذي استغرقتة مقدمة المجموعة (ج) لكي تصل إلى وضعها في الشكل الثاني، ومن ناحية أخرى فإن مقدمة المجموعة (ب)، قد قطعت المجموعة كلها تماماً مثلما أن مقدمة المجموعة (ج) اجتازت المجموعة (ب) كلها. ومن ثم فإن الزمن الذي استغرقتة لا بد أن يكون متساوياً. وهكذا نصل إلى نتيجة هي خُلف محال Absurd تقول إن نصف زمن معين يساوي الزمن كله.

كيف نفسر حجج زينون هذه؟ إن من المهم أن لا ندع المرء يقول لنفسه: «هذه مجرد سفسطة من جانب زينون، إنها ألعيب ذكية. لكنها تفضل عندما تفترض أن الخط المستقيم مؤلف من نقاط منفصلة، وأن الزمان يتألف من لحظات منفصلة». فربما كان حل هذه الألغاز أن نبين أن الخط - وكذلك الزمان - متصل وليس منفصلاً. وعندئذ لن يكون زينون معنياً بالقول بأنهما منفصلان. بل على العكس هو معنى بأن يبين لنا خُلف النتائج التي تنتج من الزعم بأنهما منفصلان. لقد كان زينون باعتباره تلميذاً لبارمينيدس،

يعتقد أن الحركة وهم ومستحيلة. غير أنه كان يستهدف من الحجج السابقة البرهنة على أنه حتى على افتراض الكثرة فإن الحركة مستحيلة أيضاً، وأن افتراض إمكان وجودها يؤدي إلى نتائج متناقضة ومحالة. فموقف زينون كان على النحو التالي: «كل ما هو حقيقى ملاء، وهو اتصال كامل، فالحركة مستحيلة. إن خصوصاً يؤكدون وجود الحركة ويحاولون تفسيرها بالالتجاء إلى افتراض الكثرة. وأنا على استعداد لأن أبين أن هذا الفرض لا يفعل شيئاً فى تفسير الحركة، فهو يؤدي بالمرء فقط إلى الوقوع فى المتناقضات». وهكذا رد «زينون» افتراض الخصوم إلى المستحيلات. ولم تكن النتيجة الحقيقية لجذله هى تأكيد الـواحدة البرميدية (التي كانت عرضة لاعتراضات لا يمكن التغلب عليها) - بقدر ما كانت أن يُبين ضرورة التسليم بتصور الكم المتصل.

* * *

ينكر الـايليون إذن حقيقة الكثرة والحركة، فهناك مبدأ واحد الوجود الذى تصوره مادياً وبلا حركة، وهم، بالطبع، لم ينكروا أننا نحصى بالحركة والكثرة، لكنهم أعلنوا أن هذا الإحساس وهم. إنه مجرد ظاهر. أما الوجود الحقيقى فهو يوجد عن طريق العقل لا الحس، والعقل يبين لنا أنه لا يمكن أن توجد كثرة ولا حركة ولا تغير.

وهكذا حاول الـايليون - كما حاول الفلاسفة الأول قبلهم، اكتشاف مبدأ واحد للعالم. غير أن من الواضح أن العالم كما يظهر لنا عالم متكرر. ومن ثم فالسؤال هو: كيف نوفق بين المبدأ الواحد وبين الكثرة والتغير التى نجدها فى العالم. أعنى مشكلة الواحد والكثير التى حاول هيراقليطس حلها فى فلسفة أنصفت العنصرين معاً من خلال نظرية الوحدة فى التنوع. أو الهوية فى الاختلاف. لقد أكد الفيثاغوريون وجود الكثرة - مع الاستبعاد العملى لِلواحد لأن هناك كثرة من الواحدات. أما الـايليون فقد أكدوا الواحد واستبعدوا الكثرة. لكنك إذا ما تمسكت بالكثرة كما نلتقى بها فى التجربة الحسية. فلا بد لك أيضاً أن تسلم بوجود التغير. وإذا ما سلمت بتغير شيء معين إلى شيء آخر، فلا يمكن تجنب تكرار المشكلة بالنسبة لطابع العنصر المشترك فى جميع الأشياء التى تتغير. ومن ناحية أخرى فإذا ما بدأت بنظرية الواحد فلا بد لك أن تستنبط الكثرة من الواحد. ما

لم تعتق موقفاً أحادى الجانب مثل موقف الایلیین. وهو موقف لا يصمد للنقد. أو أن تبين لنا، على أقل تقدير، كيف يتسق الواحد مع الكثرة التى نلاحظها فى العالم. وبعبارة أخرى لابد من وضع العاملين فى الاعتبار: الواحد والكثير، الاستقرار والتغير. ومن ثم فنظرية بارمنيدس وحيدة الجانب ولا يمكن قبولها، مثلها مثل نظرية الفيثاغوريين أحادية الجانب أيضاً. ومع ذلك فإن نظرية هيراقليطس غير مرضية كذلك. وبغض النظر عن واقعة أنه يصعب أن تفسر تفسيراً كافياً العنصر المستقر فى الأشياء، فهى مرتبطة بالواحدية المادية. ومن الضرورى فى النهاية القول بأن الوجود الأعلى والصحيح هو وجود لا مادى. ولذلك فإنه لا يدهشنا أن نجد ما يسميه «تسلر» «مذاهب التصالح» تحاول أن تلحم معاً فكر السابقين عليهما

حاشية على مذهب وحدة الوجود فى الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط:.

(١) إذا كان الفيلسوف الذى يؤمن بوحدة الوجود هو رجل يتخذ موقفاً دينياً ذاتياً نحو الكون، ثم يوحد فى النهاية بينه وبين الله فى هوية واحدة، فسوف يصعب فى هذه الحالة أن نطلق على الفلاسفة السابقين على سقراط اسم «أنصار وحدة الوجود». والقول بأن هيراقليطس تحدث عن الواحد على أنه زيوس قول صحيح. لكن لا يبدو أنه يأخذ بأى موقف دينى تجاه الواحد = النار.

(٢) إذا كان الفيلسوف الذى يؤمن بوحدة الوجود هو رجل ينكر وجود مبدأ متعال للكون، لكنه يجعل الكون فى النهاية فكراً (على خلاف الفيلسوف المادى الذى يجعله مادة فقط) - عندئذ فسوف يصعب مرة أخرى إطلاق اسم أنصار وحدة الوجود على الفلاسفة السابقين على سقراط. لأنهم تصوروا الواحد أو تحدثوا عنه بالفاظ مادية (على الرغم من أنه من الصواب أن التفرقة بين المادة والروح لم تكن قد ظهرت بذلك الوضوح الذى يمكنهم من إنكارها بالطريقة التى ينكرها بها فلاسفة الواحدية المادية المحدثون).

(٣) وعلى أية حال الواحد - أو الكون - لا يمكن أن يتحد مع آلهة الإغريق في هوية واحدة. ولقد سبق أن لاحظ شلنج أنه لا يوجد عند هوميروس موجودات تعلو على الطبيعة، لأن آلهة هوميروس جزء من الطبيعة. ويمكن أن نطبق هذه الملاحظة على المشكلة التي نناقشها الآن. فالآلهة اليونان كانت تُتصور على أنها متناهية. وشبيهة بالبشر ولا يمكن التوحيد بينها وبين الطبيعة في هوية واحدة، ولم يحدث أن فعل ذلك أحد منهم على نحو حرفي. صحيح أن اسم الإله أحياناً يتحول إلى الواحد، مثل زيوس Zeus إلا أن الواحد لا يمكن الظن أنه يتحد فعلاً مع زيوس الذي تتحدث عنه الحكايات والأساطير اليونانية.

وقد يقال إن الواحد هو «الإله» الوحيد الموجود، وأن آلهة الأولمب هي موجودات خرافية تشبه الإنسان. لكن من المشكوك فيه - حتى في هذه الحالة - ما إذا كان الفيلسوف قد قام بعبادة الواحد. ويمكن أن يقال بحق عن الرواقيين أنهم من أنصار وحدة الوجود، لكن إذا ما كنا نتحدث عن الفلاسفة الأوّل قبل سقراط، فيبدو - قطعاً - أن من الأفضل أن نطلق عليهم اسم أنصار الواحدية، أكثر من أنصار وحدة الوجود.

«أنبادقليس الأكراجاسي»

كان أنبادقليس مواطناً من أكراجاس Akragas أو أجريجنتم Agrigentum من أعمال صقلية. ويصعب تحديد تاريخه بدقة، لكن يبدو أنه زار مدينة «ثوري» بعد تأسيسها عام ٤٤٤ - ٤٤٣ ق.م. بوقت قصير، وشارك في سياسة مدينته، ويبدو أنه قاد الحزب الديمقراطي. ولقد دارت حول أنشطة أنبادقليس الكثير من القصص فيما بعد فقليل إنه ساحر، وأنه صاحب معجزات^(١) وهناك قصة تُروى عن طرده من «النظام الفيثاغوري» لأنه سرق بعض الأقوال^(٢).

وبغض النظر عن أنشطة السحر وصنع المعجزات، فقد أسهم أنبادقليس في نمو الطب، وكانت وفاته موضوعاً لحكايات خرافية متعددة أكثرها شهرة هي أنه قفز في فوهة بركان أتنة Etna لبوهم الناس أنه ارتفع إلى السماء ويثبت بذلك أنه إله. ولسوء الطالع أنه ترك أحد نعليه على حافة البركان، ويقال إنه اعتاد أن يرتدى خُفّاً ذا نعل نحاسي اللون، ولهذا فقد كان من السهل التعرف عليه^(٣) وعلى أية حال فإن ديوجنس اللايرتي الذي روى هذه القصة يخبرنا أيضاً أن طيماوس يعارض جميع هذه القصص^(٤) ويقول

(١) من المعجزات التي أضيفت إليه أنه أعاد الحياة إلى امرأة انقطع نفسها وتوقف نبضها ثلاثين يوماً. فيروى أن جورجياس حضر بعض الأعيه السحرية... الخ. الأهواني فجر الفلسفة اليونانية ص ١٦٢ ويقول عنه رسل أنه «كان فيلسوفاً ونبياً وعالماً ومهرجاً في آن معاً» وتروى الأساطير أنه أتى بالمعجزات.. أتاها بالسحر أحياناً وبمعرفة العلمية أحياناً أخرى، وأنه استطاع أن يتحكم في الريح... الخ «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٩٥ - ٩٦ من الترجمة العربية (المترجم).

(٢) يروي ديوجنس اللايرتي أن أنبادقليس كان تلميذاً لفيثاغورس، وقد اقتنع فيثاغورس أنه سرق بعض أقواله فقام بمنعه من حضور مناقشاته في المدرسة، وأن أنبادقليس نفسه يذكر فيثاغورس في قصيدته -راجع الجزء الثاني ص ٣٧١ من ترجمة R.D. Hicks (المترجم).

(٣) Diog Laërt., 8, 54 .

(٤) Diog Laërt., 8, 54 .

بوضوح أنه رحل إلى البلونيز وأنه لم يعد بعد ذلك على الإطلاق. ومعنى ذلك أن طريقة وفاته ليست مؤكدة..»^(١).

ولقد عبر أبنادقليس عن أفكاره الفلسفية - مثل بارمنيدس، وعلى خلاف غيره من فلاسفة اليونان، في كتابات شعرية وصل إلينا منها شذرات شاملة إلى حد ما.

لم يأت أبنادقليس بفلسفة جديدة، بقدر ما حاول أن يجمع ويوفق بين فكر أسلافه. لقد ذهب بارمنيدس إلى أن الوجود موجود وأن الوجود مادي غير أن أبنادقليس لم يرفض هذا الموقف فحسب لكنه رفض كذلك الفكرة الأساسية عند بارمنيدس: وهى أن الوجود لا يمكن أن يظهر ويختفى، لأن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود كما أن الوجود لا يمكن أن يختفى فى اللاوجود. وعندئذ تكون المادة بلا بداية ولا نهاية فهى لا يمكن أن تنفى: «ما أحققهم! وما أقصر بصرهم، إذ يظنون أن ما لم يوجد من قبل يظهر إلى الوجود، وأن الموجود يفنى تماماً، ولا يمكن بأى حال أن يظهر شيء إلى الوجود مما ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود، فهذا أمر مستحيل، ولا يمكن سماعه، لأنه موجود دائماً على أى وجه نتصوره». وأيضاً «لا جزء من الكل خلاء، أو مملوء أكثر مما يجب..»، «فلا خلاء فى الكل، إذ أين ذلك الشيء الذى يمكن أن يضاف إليه؟»^(٢).

وإلى هذا الحد يتفق أبنادقليس مع بارمنيدس، لكن التغير، من ناحية أخرى، واقعة لا يمكن إنكارها، ورفض التغير على أنه وهم لا يمكن تأكيده طويلاً. فيبقى إذن أن نعر على طريقة للتوفيق بين واقعة وجود التغير والحركة، وبين مبدأ بارمنيدس القائل أن الوجود - الذى تتذكر أنه مادي عند بارمنيدس - لا يظهر ولا يختفى ولقد حاول أبنادقليس تحقيق هذا التوفيق أو المصالحة عن طريق المبدأ الذى يقول إن الأشياء تبدأ ككل وتتوقف ككل - على نحو ما تبين لنا التجربة - إلا أنها تتألف من أجزاء مادية هى نفسها لا يمكن أن تنفى: هناك فقط «امتزاج وتبادل لما مزج من قبل، وليس «الجوهر» إلا اسماً أطلقه الناس

(١) ديوجنس اللايرتي، ٨، ٧١ (لقد كتب الشاعر الألماني العظيم هولدرلين قصيدة عن وفاة أبنادقليس الأسطورية. وكذلك مسرحية شعرية لم تتم) (المؤلف).

(٢) الشذرات ١١، ١٢، ١٣، ١٤ - والترجمة للدكتور الأهواني ص ١٦٦ (المترجم).

عليها»^(١). وعلى الرغم من أن طاليس قد ذهب إلى أن الأشياء جميعاً في أصلها النهائي هي الماء، في حين ذهب أنكسمنس إلى أنها الهواء - فإن ذلك يعني أنهما ذهبا إلى أن نوعاً معيناً من المادة يمكن أن يتحول إلى نوع آخر - على الأقل بمعنى أن الماء على سبيل المثال يمكن أن يتحول إلى تراب بينما يصبح الهواء ناراً. غير أن أنبادقليس فسر مبدأ بارمنيدس في عدم إمكان تغير الوجود بطريقته الخاصة - فقد ذهب إلى أنه لا يمكن لنوع معين من المادة أن يتحول إلى نوع آخر، وإنما هناك أنواع أساسية وأزلية من المادة أو من العناصر: هي التراب والهواء، والنار، والماء، ومن ثم فإن التصنيف التقليدي للعناصر الأربعة هو من ابتكار أنبادقليس رغم أنه لم يتحدث عنها على أنها عناصر بل على أنها «جذور كل شيء»^(٢). فالتراب لا يمكن أن يصبح ماء، ولا الماء تراباً، فالأنواع الأربعة من المادة لا يمكن أن تتغير بل هي أجزاء نهائية تشكل - بامتزاجها - موضوعات العالم العينية. ومن هنا فقد رأى أنبادقليس أن الطريقة الوحيدة الممكنة للتوفيق بين الموقف المادى عند بارمنيدس وبين واقعة التغير الواضحة هو التسليم بكثرة مادية من أجزاء نهائية، وأنه بهذا الشكل يعتبر وسطاً بين مذهب بارمنيدس وشهادة الحواس.

لقد فشل فلاسفة أيونيا في تفسير مسار الطبيعة، فلو أن كل شيء مكون من هواء كما ذهب أنكسمنس فكيف تظهر الموضوعات التي نراها في التجربة إلى الوجود؟ ما هي القوة المسؤولة عن المسار الدائري للطبيعة؟ لقد زعم أنكسمنس أن الهواء يتحول من تلقاء نفسه إلى أنواع أخرى من المادة بقوته الباطنية. أما أنبادقليس فقد رأى أنه من الضروري افتراض وجود قوى نشطة أو فاعلة. وقد وجد هذه القوى في قوتين هما المحبة والكراهية أو الائتلاف والشقاق. لكن على الرغم من أسمائها فإن أنبادقليس يتصور هذه القوى على أنها قوى مادية أو فزيقية فالمحبة أو الجذب تجمع جزيئات العناصر الأربعة معاً وتبنى، أما الغلبة أو الكراهية فهي تفرق الجزيئات وتسبب في توقف وجود الأشياء. ومسار العالم في رأى أنبادقليس دائري، بمعنى أن للعالم دورات دائرية. ففي بداية

(١) في ترجمة الدكتور الأهواني «ليست الطبيعة» ولعل المقصود الجوهر المادى (المترجم).

(٢) في ترجمة الدكتور الأهواني «الأصول الأربعة للأشياء» ص ١٦٦ (المترجم).

الدورة كانت العناصر كلها ممتزجة معاً - وليست متفرقة لتشكيل الأشياء العينية التي نعرفها امتزاجاً عاماً للعناصر: التراب، والهواء، والنار، والماء . وفي هذه المرحلة الأولى من مسار العالم (عندما كان كرة) كان المبدأ السائد هو المحبة: وكان الكل يسمى «بالإله المبارك» غير أن الغلبة (أو الكراهية) كانت تحيط بالكرة، وعندما نفذت الكراهية إلى الكرة بدأت عملية التفرقة وتفكك الجزئيات. واكتملت التفرقة على نحو مطلق، عندئذ بدأت كل جزئيات الماء تتجمع وكل جزئيات النار... وهكذا. ثم سيطرت الغلبة، وخرجت المحبة من العالم. ومع ذلك بدأت المحبة تعمل ومن ثم تسببت في الامتزاج التدريجي وتوحيد العناصر المختلفة. واستمرت هذه العملية حتى امتزجت العناصر معاً على نحو ما كانت في البداية. فجاء عندئذ دور الغلبة (أو الكراهية) لتبدأ عملها من جديد، وهكذا استمر المسار بلا بداية أولى ولا نهاية أخيرة^(١).

أما العالم كما نعرفه فهو يقف في منتصف الطريق بين الدورة الأولى ومرحلة التفرق الشامل للعناصر: فالكراهية تنفذ بالتدريج إلى الكرة وتطرد المحبة. وعندما بدأت الكرة الأرضية تتشكل خارجة من الكرة كان الهواء هو أول العناصر التي انفصلت ثم تبعته النار، ثم ظهرت الأرض (التراب). أما الماء فقد شق طريقه بالضغط نظراً لسرعة دوران العالم. والكرة الأولى أى الأولى في المسار الدائري، ولكنها ليست الأولى بمعنى مطلق، توصف بكلمات مضحكة.. هناك [في الكرة] لا تتميز أطراف الشمس. ولا بأس الأرض الشديد، ولا البحر، بل تماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف، كروية، ومستديرة، مبتهجة بوحدها الدائرية^(٢). وهو يوضح نشاط المحبة والغلبة بأثلة مختلفة: «هذا الصراع بين المحبة والغلبة واضح في جرم الأطراف الكائنة الفاسدة. ففي بعض الأحيان تتجمع جميع الأطراف وهي أجزاء الجسم بطريق المحبة عند ازدهار الحياة. ومرة أخرى تنقطع بالغلبة الشريرة. ويهييم كل جزء منها وحده على شاطئ الحياة. وهذه هي الحالة في النباتات

(١) هذا الموضوع الخاص بالمسار الدائري بلا نهاية يعود إلى الظهور في فلسفة نيتشه تحت اسم «العود الأبدى» (المؤلف).

(٢) شذرة رقم ٢٧ .

والأسماك التى تعيش فى الماء، وفى الحيوانات التى تسكن الجبال وطيور البحر التى تطير بأجنحتها^(١).

ويقول أنبادقليس بنظرية تناسخ الأرواح فى كتاب «التطهر» حتى أنه يعلن «لقد كنت من قبل صبيًا، وبنشًا، وشجرة، وطاقثًا، وسمكة بكاء فى البحر»^(٢). ويصعب القول بأن هذه النظرية تتناسب مع المذهب الكسمولوجى عند أنبادقليس طالما أنه لو كانت جميع الأشياء مؤلفة من جزئيات مادية تتفرق بالموت، وإذا كان «الدم المحيط بالقلب هو العقل فى الإنسان»^(٣). فإنه لا يترك للخلود سوى مساحة ضئيلة. إلا أن أنبادقليس ربما لم يتحقق من التناقض القائم بين نظريته الفلسفية ونظريته الدينية، ولا شك أن هناك ضمن نظريته الدينية أفكاراً تحمل نغمة فيثاغورية مثل: «أيها البؤساء، أيها المعدمون، امتنعوا تمامًا عن تناول الفول...»^(٤).

ويلاحظ أرسطو أن أنبادقليس لم يفرق بين الفكر والإدراك الحسى، ويصف ثاوفراسطس نظرية أنبادقليس الفعلية فى الرؤية، وهى نظرية استفاد منها أفلاطون فى محاوره «طيماوس»^(٥). بقوله: فى الإدراك الحسى لقاء بين عنصر بداخلنا وعنصر مشابه من خارجنا، فجميع الأشياء تنبعث منها إفرازات باستمرار، وعندما تكون مسام أعضاء الحس فى حجمها الطبيعى، فإن هذه الإفرازات تحدث، ويتم الإدراك الحسى، ففى حالة الرؤية مثلاً تصل الإفرازات إلى العين من الأشياء. بينما تخرج النار من ناحية أخرى من داخل العين (فالعين مؤلفة من نار وماء، والنار تحميها من الماء أعضاء مزودة بمسام دقيقة جداً تمنع الماء من الوصول إلى النار، وتسمح للنار بالخروج) لتلتقى بالشئ، والعاملان معاً يُحدثان الإبصار.

(١) شذرة رقم ٢٠ - الدكتور الأهواني ص ١٦٨ (المترجم).

(٢) شذرة رقم ١١٧.

(٣) شذرة رقم ١٠٥.

(٤) شذرة رقم ١٤١.

(٥) راجع أرسطو فى كتاب النفس ١٤٢٧ - ٢١ وثاوفراسطس «فى الحس». وأفلاطون: محاوره طيماوس ٦٧ ج وما بعدها (المؤلف).

علينا فى الختام أن نذكر ، أن أنبادقليس حاول التوفيق بين قضية بارمينيدس القائلة بأن الوجود لا يمكن أن يظهر ولا أن يختفى وبين واقعة التغير الواضحة عن طريق افتراض وجود جزئيات نهائية عبارة عن أربعة عناصر إذا امتزجت شكلت الموضوعات العينية الموجودة فى هذا العالم وإذا تفرقت أدت إلى اختفاء هذه الموضوعات. لكنه فشل فى تفسير كيف تحدث الدورة المادية للطبيعة، فلجأ إلى القوى الأسطورية قوى: الحب والكراهية. ولقد ترك لانكساجوراس مهمة إدخال تصور العقل بوصفه العلة الأصلية لمسار العالم.

”الفصل التاسع“

خطوة انكساجوراس التقدمية

ولد انكساجوراس في مدينة كلازوميناى من أعمال أيونيا في آسيا الصغرى حوالى عام ٥٠٠ ق.م، وعلى الرغم من أنه كان يونانيًا فلا شك أنه كان مواطنًا فارسيًا، ذلك لأن مدينة كلازوميناى كانت قد ضعفت بعد قمع ثورة أيونيا، وربما قيل إنه قدم إلى أثينا مع الجيش الفارسى. وإذا صحَّ ذلك فإنه يفسر لماذا قَدِم إلى أثينا في السنة التى دارت فيها معركة سلاميس عام ٤٨٠ ق.م^(١) وكان أول فيلسوف يقيم فى أثينا التى ازدهرت فيما بعد وأصبحت مركزًا للدراسات الفلسفية^(٢).

ونحن نعلم عن طريق أفلاطون أن بيركليز الشاب كان تلميذًا لأنكساجوراس^(٣)، وهو ارتباط أوقع الفيلسوف فى مشاكل بعد ذلك. فبعد أن أقام انكساجوراس بمدينة أثينا ما يقرب من ثلاثين سنة هاجمه خصوم بيركليز السياسيون وطالبوا بمحاكمته حوالى عام ٤٥٠ ق.م. ويخبرنا "ديوجنس" أن التهم كانت الإلحاد (وهو يشير إلى سوتيون Sotion) والميديّة Medism (يشير إلى ساتيروس Satyros). ويروى أفلاطون بالنسبة للتهمة الأولى أن انكساجوراس كان يقول إن الشمس قطعة ملتهبة من الحجر، وأن القمر قد انفصل عن الأرض^(٤)، ولاشك أن هذه التهم كانت تستهدف أساسًا توجيه ضربة لبركليز من خلال انكساجوراس (وقد تمّ نفي معلّم بيركليز الآخر وهو ديمون Damon) وأدين انكساجوراس لكنه خرج من السجن، ربما بواسطة بيركليز نفسه حيث عاد إلى أيونيا الذى استقر فى مدينة "لمباسكوس" Lampascus وهى إحدى مستعمرات ملطية، ومن المرجح أنه أقام مدرسة فى هذه المدينة. وقد شيد المواطنون ضريحًا لذكراه

(١) معركة بحرية دارت بين أثينا والفرس عام ٤٨٠ وعلى الرغم من ضخامة الأسطول الفارسى فقد تمكن الأثينيون من هزيمته وتدميره (المترجم).

(٢) يقال إنه كانت لانكساجوراس ثروة فى كلازوميناى، لكنه أهملها حتى يعيش من أجل الحياة النظرية. قارن محاوره هيباس الصغرى لأفلاطون ٢٨٣ م (المؤلف).

Phaedrus 270 a.

(٣)

فى سوق المدينة « وأهدوه إلى العقل والحقيقة » وقد روعى لفترة طويلة أن يمنح أطفال المدارس بناء على طلبه أجازة سنوية فى ذكرى وفاته.

ولقد عرض انكساجوراس فلسفته فى كتاب لم تبق منه إلا شذرات، وهى تنحصر فيما يبدو فى الجزء الأول من الكتاب ونحن ندين لسمبليقوس Simplicius (القرن السادس الميلادى) للاحتفاظ بالشذرات الموجودة فى حوزتنا.

قبل انكساجوراس - مثل بقية أنبادقليس - نظرية بارميندس القائلة بأن " الوجود لا يظهر ولا يختفى، بل هو ساكن لا يتغير، يقول : « يخطئ الهليونون فى قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفى، فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفى عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج للأشياء الموجودة (أى التى تدوم)^(١). فهذان المفكران إذن يتفقان فى عدم فناء المادة، وهما يوثقان بين هذه النظرية وبين الحقيقة الواضحة للتغير عن طريق تأكيد عدم فناء جزيئات المادة، وامتزاج أشكال الأشياء، وانفصالها الذى يفسر اختفاءها عن الوجود. غير أن انكساجوراس لا يوافق أنبادقليس على أن الوحدات المطلقة هى جزيئات تناظر العناصر الأربعة: « الماء - والهواء - والنار - والتراب » وذهب إلى أن كل شيء له أجزاء مثله - من الناحية الكيفية - مثل الكل هو مطلق، وغير مشتق من شيء آخر. وكان أرسطو يسمي هذه الأنواع من الكل التى لها أجزاء متشابهة من الناحية الكيفية ما له أجزاء متساوية مع الكل ويجعلها تعارض ما ليس له أجزاء متشابهة مع الكل. وهذه التفرقة لا يصعب على المرء إدراكها إذا ما ضربنا لها مثلاً: فإذا افترضنا أن قطعة من الذهب انقسمت نصفين لكان النصفان أنفسهما ذهباً. ومن ثم تكون الأجزاء من الناحية الكيفية متشابهة للكل، ولأمكن أن يقال عن الكل إنه متشابه الأجزاء، وهكذا تصبح الفكرة العامة واضحة، وليس من الضروري جعل المسألة غامضة بإدخال ملاحظات من التجارب العلمية الحديثة. فبعض الأشياء تحتوى على أجزاء متشابهة من الناحية الكيفية، ومثل هذه الأشياء مطلقة وغير مشتقة من شيء آخر « أعنى فيما يختص بالنوع. أعنى أنه لا توجد كتلة أو مجموعة من الأجزاء مطلقة وغير مشتقة » ويتساءل انكساجوراس: " كيف

ينشأ الشعر مما ليس شعراً، أو اللحم مما ليس لحماً^(١) لكن لا ينتج عن ذلك أن كل شيء يبدو متشابه الأجزاء وهو كذلك فعلاً، ومن هنا فإن أرسطو يروى أن انكساجوراس لم يأخذ بفكرة العناصر عند أنباقليس: النار، والتراب، والهواء والماء، على أنها مطلقة أو نهائية، بل على العكس رأى أنها مزيج مؤلف من كثرة من الأجزاء المختلفة كيفاً^(٢).

في البداية كانت الأجزاء من جميع الأنواع ممتزجة معاً، فعند انكساجوراس لا يوجد جزء لا يمكن قسمته. يقول: "كانت جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها من حيث العدد والصغر؛ لأن الصغير أيضاً لا نهائي، ولما كانت جميع الأشياء معاً، فلم يكن ممكناً لصغرها تمييز أى شيء منها"^(٣) وكل شيء موجود وتنشأ موضوعات التجربة عندما تتجمع الأجزاء النهائية معاً على هذا النحو، وتكون النتيجة أن أجزاء الموضوع الناتج من نوع معين هي التي تسيطر. وهكذا نجد أن أجزاء الذهب في الامتزاج الأصلية متناثرة وتمتزج مع أى نوع من الأجزاء الأخرى، بحيث يتكون الموضوع المرئى الناتج من أجزاء الذهب المسيطرة يكون لدينا الذهب في تجربتنا، ولماذا نقول "مع الأجزاء الأخرى"؟ لأنه في موضوعات التجربة العينية هناك فيما يقول انكساجوراس أجزاء من كل شيء، ومع ذلك فهي تتجمع بتلك الطريقة التي تجعل نوعاً واحداً من الأجزاء مسيطراً، ومن هذه الواقعة يستمد الشيء كله اسمه. ويأخذ انكساجوراس بالنظرية التي تقول: "في كل شيء جزء من كل شيء". ومن الواضح أنه لم ير أن هناك طريقة يمكن أن يفسر بها واقعة التغير، فلو أصبح العشب لحماً مثلاً، فلا بد أن تكون هناك أجزاء من اللحم في العشب. (وإلا فكيف ينشأ اللحم مما ليس لحماً؟). على حين أن العشب من ناحية أخرى أو أجزاء العشب، لا بد أن تسود ومن ثم فإن العشب يتألف بطريقة مسيطرة من العشب، لكنه يحتوى كذلك على أنواع أخرى من الأجزاء، لأنه "في كل شيء جزء من كل شيء"، "والأشياء الموجودة في عالم واحد لا ينفصل بعضها عن بعض بفأس، فلا ينفصل الحار عن البارد، ولا البارد عن الحار"^(٤)، وبهذه الطريقة حاول انكساجوراس تأكيد نظرية بارمنيدس عن الوجود بينما يأخذ في الوقت نفسه بموقف واقعي نحو التغير فلا يرفضه

(١) شذرة رقم ١٠

DE Genet Corr L 1, 314 AL4, De Caelo L, 3, 309 J28.

(٢)

(٣) شذرة رقم ٨.

(٤) شذرة رقم ١.

على أنه وهم من أوهام الحواس، وإنما يقبله على أنه واقعة حقيقية، ثم يحاول التوفيق بينه وبين النظرية الأيالية عن الوجود، وسوف يحاول أرسطو فيما بعد، حل الصعوبات التي تنشأ من نظرية بارمنيدس، فيما يتعلق بالتغير عن طريق تمييزه بين "القوة" و "العقل".

ولا يعتقد "بيرنت" أن انكساجوراس ذهب على نحو ما اعتقد الأبيقوريون أنه فعل ذلك - أنه لا بد أن تكون هناك أجزاء دقيقة في الخبز والماء تشبه أجزاء الدم واللحم والعظم^(١) وفي رأيه أن الأضداد كالحار والبارد، والرطب واليابس - وأن كل شيء يحتوى على جزء من كل شيء فيما يقول انكساجوراس، ولقد رأينا فيما سبق الشذرة التي يعلن فيها انكساجوراس أن "الأشياء الموجودة في عالم واحد لا ينفصل بعضها عن بعض بفأس، فلا ينفصل الحار عن البارد، ولا البارد عن الحار"، فضلاً عن ذلك فلما كان انكساجوراس يذهب إلى أنه لا توجد أجزاء لا يمكن أن تنقسم، فإنه لا يمكن أن تكون هناك أجزاء نهائية بمعنى أجزاء لا يمكن أن تنقسم انقساماً أبعد. لكن لا ينتج بالضرورة فيما يبدو - من القول باستحالة انقسام الأجزاء أنه لا توجد في رأى الفيلسوف أنواع نهائية لا يمكن أن تنحل من الناحية الكيفية. ألم يتساءل انكساجوراس صراحة: كيف ينشأ الشعر مما ليس شعراً؟. وبالإضافة إلى ذلك فنحن نقرأ في الشذرة رقم ٤ عن امتزاج الأشياء جميعاً «امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنور والظلمة» وكان في الامتزاج مقدار كبير من الأرض. وبذور لا نهاية لعدددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه شيئاً آخر. ولما كان الأمر كذلك فعلينا أن نعتقد أن «كل شيء موجود في الكل». ويصعب القول إن هناك شذرة تعطى الانطباع بأن «الأضداد» تقف في مركز امتياز خاص، ومن ثم فعلى حين أننا نسلّم أن هناك الشيء الكثير الذي يمكن أن يقال عن وجهة نظر بيرنت، فإننا نفضل التفسير الذي قدمناه بالفعل في النص^(٢).

إلى هذا الحد فإن فلسفة انكساجوراس تختلف عن تفسير أنابادقليس وما ذهب إليه بارمنيدس، ولم يقدم أى سمات خاصة ذات قيمة، لكن عندما نسأل عن القوة أو الطاقة

(١) فجر الفلسفة اليونانية ص ٧٧ - ٧٨. (المؤلف).

(٢) قارن تسليز "موجز" ص ٦٢. وستيس "تاريخ نقدي" ص ٩٥ وما بعدها. وكوفوتى الجزء الأول: "الفلاسفة قبل سقراط" الفصل الحادى والعشرون. (المؤلف).

المسئولة عن تشكيل الأشياء من الكتلة الأولى، فإننا نصل إلى الإسهام الخاص الذى قدمه انكساجوراس إلى الفلسفة. لقد نسب انبادقليس الحركة الموجودة فى الكون إلى قوتين فزيقيتين هما المحبة والغلبة «الكراهية»، أما انكساجوراس فقد أدخل بدلاً من ذلك مبدأ النوس Nous أو العقل "مع انكساجوراس بدأ ضوء الفجر حتى وإن كان لا يزال ضعيفاً، لأننا نتعرف الآن على العقل على أنه المبدأ"^(١). فللعقل - كما يقول انكساجوراس سلطان على جميع الأشياء الحية كبيرها وصغيرها على السواء، والعقل هو الذى حرك الحركة الكلية، فحركت الأشياء الحركة الأولى.. والعقل هو الذى بث النظام فى الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن، والتى سوف تكون، وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها الشمس، والقمر والنجوم، والهواء، والأثير، المنفصلين عنها. هذه الحركة هى التى أحدثت الانفصالية فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب، وكانت هناك أشياء كثيرة فى أشياء كثيرة، ولا يفصل أو يتميز شيء عن شيء انفصالاً أو تميزاً مطلقاً، ما عدا العقل، العقل كله متشابه كبيره وصغيره، ولا شيء آخر يشبه شيئاً آخر، بل كل شيء من الأشياء يشبه، وكان يشبه، تلك الأشياء التى يحتويها أكثر من غيرها.. "^(٢).

"والعقل لا متناه، يحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، لكنه يوجد وحده قائماً بذاته.."^(٣) فكيف تصور انكساجوراس العقل Nous؟ يقول إنه "أدق وأنقى الأشياء جميعاً، وأنه يمتلك كل المعرفة عن كل شيء، وهو القوة العظمى.."، وهو يتحدث عن "العقل الموجود على الدوام، حيث توجد جميع الأشياء فى الكتلة المحيطة"^(٤).

وهكذا يتحدث الفيلسوف عن «النوس» أو العقل بالفاظ مادية على أنه "أرق الأشياء جميعاً" وعلى أنه يشغل مكاناً، وعلى هذا الأساس القوى يعلن «بيرنت» أن انكساجوراس لم يرتفع قط فوق المبدأ المادى، فقد جعل «النوس» أنقى من غيره من الأشياء المادية،

(١) هيجل "تاريخ الفلسفة" المجلد الأول ص ٣١٩.

(٢) شذرة رقم ١٢، والترجمة للدكتور الأهوانى فى " فجر الفلسفة اليونانية" ص ١٩٥ (المترجم).

(٣) شذرة رقم ١٢.

(٤) شذرة رقم ١٤.

لكنه لم يصل قط إلى فكرة الشيء غير المادى أو غير الجسمى، وسوف يوافق "تسلر" على ذلك. ويشير "ستيس" إلى أن كل فلسفة تعمل فى ظل صعوبة التعبير عن تفكير غير حسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الأفكار الحسية^(١)، فإذا تحدثنا عن العقل على أنه "واضح"، أو عن عقل شخص ما على أنه "أكبر" من عقل شخص آخر، فلا ينبغى أن يقال عنا إننا ماديون لهذا السبب. والقول بأن انكساجوراس تصور أن العقل يشغل حيزاً من مكان فليس ذلك دليلاً كافياً على أنه يذهب إلى أن العقل جسم، إذا ما كان قد تصور فكرة التمييز الحاسم بين العقل والمادة؛ فلا مكانية العقل هى تصور متأخر فالقول بأن العقل لا يوجد فى مكان فكرة ظهرت فى فترة متأخرة. ومن المرجح أن يكون التفسير المقنع هو أن انكساجوراس فى تصوره لما هو روحى لم ينجح فى أن يدرك بوضوح الاختلاف الجذرى بين ما هو روحى وما هو جسمى. لكن ذلك لا يعنى القول أنه كان فيلسوفاً مادياً دحماطيقياً. بل على العكس لقد كان انكساجوراس أول من أدخل المبدأ الروحى والعقلى، رغم أن فشل فى أن يفهم تماماً الفرق الجوهرى بين ذلك المبدأ وبين المادة التى يشكلها أو يجعلها تتحرك.

"النوس" - أو العقل - حاضر فى جميع الأشياء الحية: البشر، والحيوانات، والنبات، وهو واحد فى الكل. ومن ثم فإن الاختلافات بين هذه الموضوعات لا ترجع إلى اختلافات جوهرية بين الأنفس فيها، بل إلى الاختلافات بين أجسامها، التى تسهل أو تعوق العمل الكامل للنوس «غير أن انكساجوراس لم يفسر الوعى البشرى للذاتية المستقلة».

ولا ينبغى الاعتقاد أن النوس هو خالق المادة، لأن المادة أزلية، ووظيفة النوس - فيما يبدو - هى بث الحركة الدائرية أو الدوامة التى تنشأ فى جانب من الكتلة المختلطة، وفعل الدوامة نفسه، على نحو ما ينتشر، يفسر الحركة التالية. وهكذا نجد أرسطو الذى قال فى كتاب "الميتافيزيقا" أن انكساجوراس يبدو كرجل متزن فكر تفكيراً معقولاً بالنسبة لأقوايل السابقين الخرافية^(٢). هو نفسه الذى قال أيضاً: "إن انكساجوراس يستخدم

(١) تاريخ نقدى ص ٩٩ .

Metaphysics, A, 4, 985 a 18 - 21 .

(٢)

العقل على أنه الإله الذى يخرج من الآلة Deux ex Machina ^(١) لتفسير علة تكوين العالم: وعندما يعجز عن بيان علة أية ظاهرة تقع بالضرورة يبرز «العقل على المسرح» ، لكنه يلجأ فى الأحوال الأخرى إلى مبادئ غير العقل يفسر بها «علة الصيرورة» ^(٢) . ومن ثم ففى استطاعتنا أن نفهم بسهولة خيبة أمل سقراط الذى اعتقد أنه عثر على منظور جديد تماماً عندما اكتشف انكساجوراس " ... ولكن جميع آمالى تبددت، لأننى لم أكد أمضى فى قراءة الكتاب حتى رأيت أن المؤلف لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علة، أما العلل التى ذكرها فهى الهواء والأثير، والماء، وأشياء أخرى غريبة.. " ^(٣) .

وعلى الرغم من أنه فشل فى أن يستفيد فائدة كاملة من المبدأ، فإن انكساجوراس جدير بالشناء، لأنه أدخل فى الفلسفة اليونانية مبدأ فى غاية الأهمية كانت له نتائج رائعة فى المستقبل.

(١) تعبير خروج "الإله من الآلة" يشير إلى المسرحية: اليونانية التى كانت تعتمد على إنزال آلة فيها إله ليقوم بحل المشكلة بعد أن تتأزم أحداث المسرحية، ومن ثم فهو تعبير عن حل عفوى لا عقلى لإنقاذ الموقف المتأزم (المترجم).

(٢) أرسطو الميتافيزيقا ٩٨٥ - أ - ١٢ - ١٧ .

(٣) محاولة فيدون ٩٧ ب.

« الذريون »

لوقيبوس الملطى هو مؤسس المدرسة الذرية. ولقد قيل إن لوقيبوس لم يوجد قط^(١). غير أن أرسطو وثاوفراسطس يذهبان إلى أنه مؤسس الفلسفة الذرية، ومن الصعب أن تزعم أنهما مخطئان. وليس من السهل تحديد تاريخ حياته، إلا أن ثاوفراسطس يذهب إلى أن لوقيبوس كان عضواً في مدرسة بارمنيدس، ونحن نقرأ في كتاب ديوجنس «حياة لوقيبوس» أنه كان تلميذاً لزينون الايلي ويبدو أن كتاب «نظام العالم الكبير» الذي اندمج بعد ذلك في أعمال ديمقريطس من «أبديرا» كان بالفعل من تأليف «لوقيبوس». ولا شك أن «بيرنت» كان على حق تماماً عندما قارن بين «مجموعة» مؤلفات مدرسة ديمقريطس ومجموعة مؤلفات مدرسة أبوقراط، وهو يلاحظ أننا في الحالتين لا نستطيع أن نميز مؤلف المكونات المختلفة للبحوث^(٢). فالمجموعة كلها هي من تأليف المدرسة، وليس من المحتمل أن نجد أنفسنا في موقف نستطيع أن نحدد فيه كل عمل إلى مؤلفه الخاص. ومن ثم ففي دراستنا للفلسفة الذرية، لا نستطيع أن ندعى التفرقة بين ما يرجع إلى «لوقيبوس» وما يعود إلى ديمقريطس. لكن لما كان ديمقريطس قد عاش في تاريخ متأخر بدرجة ملحوظة، ولا يمكن تصنيفه مع الدقة التاريخية بين الفلاسفة قبل سقراط، فسوف نعالج نظريته في الإدراك الحسى في فصل متأخر، وهى النظرية التى حاول بها الرد على «بروتاجوراس» ونظريته فى السلوك البشرى. والواقع أن بعض مؤرخى الفلسفة يعالجون آراء ديمقريطس فى هذه المسائل عند دراستهم للفلسفة

(١) أبيقور، مثلاً، أنكر وجوده. لكن قيل إن هذا الإنكار يعود إلى أن أبيقور كان يريد أن يدعى الأصالة والإبداع (المؤلف) ومن المعروف أن أبيقور اصطنع المذهب الذري وسرى إلى الفلسفة الإسلامية وأخذ به بعض المتكلمين (المترجم).

(٢) فجر الفلسفة ص ٣٣١ .

الذرية وفى القسم المخصص للفلاسفة قبل سقراط. لكن لما كان ديمقريطس يقع، بلا شك، فى تاريخ متأخر فيبدو أن من الأفضل أن تتابع بيرنت فى هذا السياق.

والواقع أن الفلسفة الذرية هى تطور منطقى لفلسفة أنبادقليس ولقد حاول الأخير أن يوفق بين مبدأ بارمنيدس فى إنكار انتقال الوجود إلى اللاوجود، والعكس، وبين واقعة التغير الواضحة عن طريق افتراض عناصر أربعة تمتزج معاً بنسب مختلفة مشكلة موضوعات التجربة. لكنه فى الواقع لم يكتشف نظريته فى الجزئيات، ولا سار مع التفسير الكمى للاختلافات الكيفية إلى نتيحتها المنطقية. لقد شكلت فلسفة أنبادقليس مرحلة انتقالية إلى تفسير جميع الاختلافات الكيفية بواسطة التجاور الآلى للجزئيات المادية فى أنماط مختلفة. وفضلاً عن ذلك فإن قوى المحبة والكراهية عند أنبادقليس كانت قوى مجازية. لا بد من حذفها فى فلسفة آليّة تماماً، ولقد حاول الذريون القيام بالخطوة الأخيرة فى إكمال المذهب الآلى.

عند لوقيس وديمقريطس عدد لا نهاية له من الوحدات التى لا تنقسم التى سميت بالذرات. وهى لا يمكن إدراكها لأنها أصغر جداً من أن تدركها الحواس. والذرات تختلف فى الحجم والشكل. لكن ليس لها كيف سوى الصلابة أو عدم إمكان أن ينفذ فيها شىء. ولما كانت الذرات لا متناهية من حيث العدد، فإنها تسبح فى خلاء. (لقد سبق أن أنكر بارمنيدس حقيقة المكان، بينما سلّم الفيثاغوريون بوجود الخلاء ليحافظوا على الوحدات عندهم منفصلة، لكنهم وحدوا بينه وبين الغلاف الجوى الذى ذهب أنبادقليس إلى أنه جسم. غير أن لوقيوس أكد فى الوقت ذاته عدم حقيقة المكان أو وجوده، وهو يعنى بعدم حقيقته أنه غير جسم. ولقد عبر عن هذا الموقف بقوله: «إن ما ليس موجوداً» هو حقيقى تماماً بقدر «ما هو موجود». ومن ثم فالمكان أو الخلاء، ليس جسماً لكنه حقيقى وواقى مثل الجسم). ولقد ذهب الأبيقوريون المتأخرون إلى أن الذرات جميعاً تتحرك نحو الأسفل فى الخلاء من خلال قوة الثقل ربما متأثرين بفكرة أرسطو عن الثقل المطلق والخفة المطلقة. (ولقد ذهب أرسطو إلى أن أحداً من السابقين عليه لم يأخذ بهذه الفكرة). ويذهب أثيوس Aetius صراحة إلى أنه على حين أن ديمقريطس كان ينسب هيئة وحجماً إلى الذرات، فإنه لم ينسب إليها ثقلًا أو وزناً، وأن أبيقور هو الذى أضاف

إليها النقل لكي يفسر حركة الذرات^(١). ويروى «شيشرون» نفس الرواية، كما يعلن أيضاً أنه عند ديمقريطس لا يوجد في الخلاء «قمة» ولا «قاع» ولا «وسط»^(٢). وإذا كان ذلك هو ما يؤمن به ديمقريطس، فإنه بالطبع كان على حق تماماً. فليس هناك أعلى وأسفل على نحو مطلق: لكن في هذه الحالة كيف تصور حركة الذرات؟ إن أرسطو في كتاب «النفس De Anima»^(٣) يعزو إلى ديمقريطس مقارنة بين حركات ذرات النفس، والهباء الذي ينطلق - في شعاع الشمس هنا وهناك في جميع الاتجاهات، حتى إذا لم تكن هناك رياح. وربما كانت تلك أيضاً هي وجهة نظر ديمقريطس عن الحركة الأصلية للذرات.

لكن أياً ما كانت الطريقة التي تتحرك بها الذرات، أصلاً، في الخلاء، في بعض لحظات الزمان تحدث مصادمات بين الذرات؛ فتنشأ الذرات التي ليس لها هيئة منتظمة بعضها مع بعض مشكلة مجموعات من الذرات. وهكذا يستعيد دوامة أنكساجوراس نشاطها، ويصبح العالم مساراً لعملية تكوّن. وعلى حين أن أنكساجوراس كان يعتقد أن الأجسام الأكبر سوف تنجرف بعيداً عن المركز، فإن لوقيوس يقول العكس، فهو يعتقد - خطأ - أنه في دوامة الرياح أو الماء تتجه الأجسام الكبيرة نحو المركز. وهناك نتيجة أخرى للحركة في الخلاء هي أن الذرات المتشابهة في الحجم أو الشكل (أو الهيئة) تتجمع معاً على نحو ما يعمل المنخل على تجميع حبات النخ، والقمح، والشعير معاً، أو موجات البحر التي تتجمع بطريقة مستطيلة حول الصخور المستطيلة أو بطريقة مستديرة حول الصخور المستديرة. وبهذه الطريقة تشكل «العناصر» الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب. وهكذا تنشأ عوالم لا حصر لها من المصادمات بين الذرات اللامتناهية التي تتحرك في الخلاء.

ويمكن أن نلاحظ في الحال أنه لا قوى أبداً قليس (الحب والكراهية) ولا «النوس» عند أنكساجوراس - لا شيء من ذلك يظهر في الفلسفة الذرية. ومن الواضح أن لوقيوس لم ينظر إلى أي قوة محرّكة على أنها افتراض ضروري؛ في البدء لم يكن سوى ذرات في

Aete. i, 3, 18 and 12, 6 (68 A 47).

(١)

De Facto, 20, 46, and De Fin. i, 6.17 (D. 68 A 47 and 56).

(٢)

De An, A, 2, 403 b 28 FF.

(٣)

الخلاء، وهذا هو كل شيء: ومن هذه البداية نشأ عالم التجربة الذى نعرفه. وليس ثمة قوى خارجية، ولا قوى محركة تكون ضرورية لكي تبدأ الحركة الأولى. والظاهر أن الكسمولوجيين الأول لم ينظروا إلى الحركة على أنها تحتاج إلى أى تفسير، أما فى الفلسفة الذرية فإن الحركة أزلية للذرات إذ ينظر إليها على أنها تفسر نفسها. ويتحدث لوقيوس عن كل ما يحدث. فالذرات هي الملاء وهي الوجود، والخلاء هو اللاوجود^(١).

وقد يبدو ذلك لأول وهلة على أنه يتناقض مع نظريته فى الحركة الأصلية للذرات التى لا تفسير لها، ومن اصطدام الذرات. غير أن الأخيرة تحدث بالضرورة بسبب شكل الذرات وحركاتها غير المنتظمة. أما الأولى فبما أنها واقعة كافية بذاتها، فإنها لا تحتاج إلى تفسير أبعد. والواقع أنه قد يبدو لنا غريباً أن ننكر الصدفة، وأن نقرر مع ذلك وجود حركة أزلية لا تفسير لها - وقد لام أرسطو الذريين لعدم تفسيرهم لمصدر الحركة ونوع الحركة. لكن ينبغى علينا أن لا ننتهى من ذلك إلى أن لوقيوس كان يريد أن يعزو الصدفة إلى حركة الذرات: فعنده أن الحركة الأزلية، واستمرار الحركة لا يحتاجان إلى تفسير. وفى رأى أن الذهن يجفل أمام مثل هذه النظرية ولا يمكن أن يبقى قانعاً بمطلق لوقيوس. لكنها واقعة تاريخية هامة أنه هو نفسه كان قانعاً بهذا المطلق، ولم يبحث عن «محرك أول لا يتحرك»^(٢). علينا أن نلاحظ أن الذرات عند لوقيوس وديمقريطس هي المونادات الفيثاغورية المزودة بخصائص الوجود البارمينيدي. فكل منها تشبه الواحد البارمينيدي. وبمقدار ما تنشأ العناصر من التنظيمات المختلفة والأوضاع المنوعة للذرات فهي ربما كانت تشبه «الأعداد» الفيثاغورية، إذا ما نظرنا إلى هذه الأخيرة على أنها نماذج «أو» الأعداد الشكل. وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن يلحق بعبارة أرسطو التى يقول فيها: إن لوقيوس وديمقريطس جعلوا كل شيء «أعداداً بالفعل أو أنها ناتجة عن الأعداد»^(٣).

Frag. 2 (Aet. 1.25. 4).

(١)

Phys. 252 A 32, Se caelo T.2. Mctoph A. 985 b 19 - 20 .

(٢)

De Coelo, 4. 303, a 8 .

(٣)

غير أن لوقيبوس كان فى تخطيطه التفصيلى للعالم، رجعيًا بعض الشيء، فقد رفض النظرة الفيثاغورية للخاصية الكروية للأرض وعاد - مثل أنكساجوراس - إلى فكرة أنكسمنس القائلة بأن الأرض تشبه الدف الصغير (أو الرق) السابح فى الهواء. لكن على الرغم من أن تفصيلات الكسمولوجيا الذرية لا تشير إلى أى تقدم جديد، فإن لوقيبوس وديمقريطس يستحقان التقدير، لأنهما سارا بالتيارات السابقة عليهما إلى نتائجها المنطقية. فقدما تفسيراً آلياً خالصاً للواقع. إن محاولة تقديم تفسير كامل للعالم من منظور المادية الآلية قد عاود الظهور - كما نعرف جميعاً - بصورة أكثر دقة فى العصر الحديث بتأثير علم الطبيعة، غير أن الافتراض البارع الذى قدمه لوقيبوس وديمقريطس لم يكن على الإطلاق الكلمة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية: فقد كان على فلاسفة اليونان التاليين أن يروا أن ثراء العالم لا يمكن أن يرتد بكل دوائره إلى تفاعل آلى بين الذرات.

» الفصل الحادى عشر «

«الفلسفة قبل سقراط»

١ - كثيراً ما يقال إن الفلسفة اليونانية تركزت حول مشكلة الواحد والكثير. ولقد وجدنا فى المراحل الأولى للفلسفة اليونانية بالفعل فكرة الوحدة: الأشياء يتغير الواحد منها إلى الآخر: ومن ثم فلا بد أن يكون خلفها حامل مشترك، أو مبدأ مطلق، أو وحدة تكمن وراء الاختلاف. ولقد أعلن طاليس أن الماء هو هذا المبدأ المشترك بينما ذهب أنكسمانس إلى أنه الهواء، ورأى هيراقليطس أنه النار، والمهم أنهم جميعاً آمنوا بوجود مبدأ واحد مطلق. لكن على الرغم من واقعة التغير - التى أسماها أرسطو التغير «الجوهري» - ربما أوحى للكسمولوجيين الأول بفكرة الوحدة الكامنة فى الكون [خلف هذا التغير] فسوف يكون من الخطأ اعتبار هذه الفكرة نتيجة للعلم الطبيعى. فلم تكن لديهم معطيات كافية - بقدر ما يسير البرهان العلمى - لضمان تقريرهم بوجود الوحدة. ويقل عن ذلك ضماناً قولهم بوجود مبدأ نهائى معين سواء أكان الماء أو الهواء أو النار. والواقع أن الكسمولوجيين الأول قفزوا فوق المعطيات إلى حدس الوحدة الشاملة. فقد كان لديهم ما يمكن أن نسميه قوة الحدس الميتافيزيقى، وذلك هو ما يشكل مجدهم ومكانتهم فى تاريخ الفلسفة. ولو كان طاليس قد قنع بالقول بأن الأرض قد خرجت من الماء لكان كل ما لدينا - كما لاحظ نيتشه - «هو مجرد فرض علمى: ورغم أنه افتراض كاذب، فمن الصعب دحضه». إلا أن طاليس تجاوز مجرد الفرض العلمى فوصل إلى نظرية ميتافيزيقية عبّر عنها بالقول بأن الكل واحد.

دعنا نقتبس من نيتشه مرة أخرى: «يبدو أن الفلسفة اليونانية بدأت بخيال محال: بالقضية التى تقول إن الماء هو الأصل والرحم الذى خرجت منه الأشياء جميعاً. أحقاً من الضرورى أن نقف عند هذا الحد، ونكون جادين؟ نعم وذلك لثلاثة أسباب: أولاً: لأن

القضية تلفظ بشيء عن أصل الأشياء. وثانياً: لأنها تفعل ذلك دون مجاز أو خرافة. وثالثاً وأخيراً: لأن هذه القضية تحتوى على فكرة - وإن كان ذلك فى طور جنينى فحسب - تقول كل شيء واحد. والسبب الأول الذى ذكرناه الآن تواتر طاليس وهو لا يزال فى صحة الناس المتدينين أصحاب الخرافة. لكن الثانى يأخذه خارج هذه الصحبة ويظهره لنا على أنه فيلسوف طبيعى. لكن بفضل السبب الثالث يصبح طاليس أول فيلسوف عند اليونان^(١) ويصدق ذلك على الكسمولوجيين الأول الآخرين: فالفلاسفة من أمثال أنكسمنس وهيراقليطس ركبوا أجنحة وطاروا إلى أعلى متجاوزين ما يمكن التحقق من صحته عن طريق الملاحظة التجريبية المحض. وفى الوقت ذاته لم يقنعوا بأية مزاعم ميثولوجية (أسطورية) لأنهم بحثوا عن مبدأ حقيقى للوحدة أو المبدأ النهائى للتغير، وما وصلوا إليه قرروه بكل جدية. فكان لديهم فكرة عالم هو كل منظم، عالم يحكمه القانون. وما قرروه هو ما أملاه العقل أو الفكر عليهم وليس الميثولوجيا أو الخيال المحض. ومن ثم فقد استحقوا أن يكونوا فلاسفة، بل أول الفلاسفة فى أوروبا.

٢ - لكن على الرغم من أن الفلاسفة الكسمولوجيين الأول قد ألهمتهم فكرة الوحدة الكونية فقد واجهتهم واقعة: الكثرة، والتعدد، والتنوع، وكان عليهم أن يحاولوا التوفيق النظرى بين هذه الكثرة الظاهرة بوضوح، وبين الوحدة المفترضة - وبعبارة أخرى: كان عليهم أن يفسروا العالم على نحو ما نعرفه. وعلى حين أن أنكسمنس، مثلاً، قد لجأ إلى مبدأ التكاتف والتخلخل، فإن بارمنيديس فى نظريته العظيمة التى تقول إن الوجود واحد لا يتغير، قد أنكر تماماً وقائع: التغير، والحركة، والتعدد، على أنها أوهام للحواس. بينما زعم أبداقليس بوجود عناصر أربعة نهائية، خرجت منها الأشياء التى يتألف منها العالم عن طريق فعل المحبة والكراهية. وأكد أنكساجوراس الطابع النهائى للنظرية الذرية والتفسير الكمي للاختلاف الكيفي، وفى ذلك تقدير للتعدد وللکثرة، وميل إلى التخلّى عن الرؤية القديمة للوحدة، على الرغم من واقعة أن كل ذرة تمثل هى نفسها الواحد البارمنيدي.

(١) الفلسفة إبان العصر التراجيدي عند اليونان فقرة ٣ .

ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول إنه على الرغم من أن الفلاسفة قبل سقراط كافحوا لحل مشكلة الواحد والكثير، فإنهم أخفقوا فى حلها. والواقع أن فلسفة هيراقليطس احتوت على فكرة عميقة عن الوحدة فى الاختلاف، لكنها ارتبطت بتقدير مسرف للصيرورة، والصعوبات المتعلقة بنظرية النار. وبالتالي فشل الفلاسفة قبل سقراط فى حل المشكلة، ولهذا فسوف ينشغل بها من جديد: أفلاطون وأرسطو اللذان أعملا فيها عبقريتهما الفذة ومواهبهما النادرة.

٣ - لكن إذا كانت مشكلة الواحد والكثير قد واصلت التأثير على الفلسفة اليونانية فى الحقبة التى أعقبت سقراط، وظهرت لها حلول أكثر إقناعاً على يد أفلاطون وأرسطو - فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نصف الفلسفة قبل سقراط بالرجوع إلى هذه المشكلة: فنحن بحاجة إلى بعض الخصائص والتمييزات الأخرى، فأين يمكن أن نجدتها؟. ربما قلنا إن الفلسفة قبل سقراط تركزت حول العالم الخارجى أى حول الموضوع أو اللادات. صحيح أن الإنسان، أو الذات لم يُستعبد بالطبع من دائرة الاهتمام، إلا أن الاهتمام باللا ذات هو الذى كان مسيطراً، ويمكن أن نجد ذلك فى السؤال الذى طرحه المفكرون فى الحقبة التالية لما قبل سقراط، وشغلوا أنفسهم بالإجابة عنه وهو: «مم يتكون العالم بطريقة نهائية؟». لقد ذهب الفلاسفة الأيونيون - بغير شك - فى إجابتهم عن هذا السؤال إلى ما يجاوز المعطيات التجريبية، لكنهم كما لاحظنا بالفعل، أخذوا السؤال بروح فلسفية لا بروح من يغزل أساطير خيالية؛ فلم يفرقوا بين الفلسفة والعلم الطبيعى، وجمعوا بين الملاحظات «العلمية»، ذات الطابع العملى الخالص وبين النظر الفلسفى، لكن لا بد لنا أن نتذكر أن التفرقة بين الفلسفة والعلم الطبيعى كان من الصعب وجودها فى تلك المرحلة المبكرة لقد أراد الرجال أن يعرفوا شيئاً أكثر عن العالم، وكان من الطبيعى أن تندمج معاً الأسئلة العلمية والأسئلة الفلسفية. طالما أنهم انشغلوا بالطبيعة النهائية للعالم فإن نظرياتهم تصنّف على أنها فلسفية. لكن طالما أنهم لم يتمكنوا بعد من صياغة أي تفرقة واضحة بين المادة والروح، وطالما أن سؤالهم يحث عليه - إلى حد كبير - وقائع التغير المادى، فإن إجابتهم قد صيغت - فى الأعم الأغلب - فى ألفاظ ومفاهيم مستمدة

من المادة. فقد وجدوا المادة أو العجينة.. Stuff الأولى للكون فى نوع ما من أنواع المادة سواء أكانت الماء عند طاليس أو اللا متعين عند أنكسمندر، أو الهواء عند أنكسمنس، أو النار عند هيراقليطس. أو الذرات عند لوقيبوس، ومن هنا كان جانبٌ كبيرٌ من موضوع دراستهم يزعم علماء طبيعويون فى يومنا الراهن أنه ينتمى إلى دائرة اختصاصهم.

وإذن فقد كان من الصواب أن يطلق على الفلاسفة اليونانيين الأول لقب «الكسمولوجيين» [أى الكونيين] بسبب انشغالهم بطبيعة الكون Cosmos موضوع معرفتنا، أما الإنسان نفسه فقد نظروا إليه فى جانبه الموضوعى بوصفه بندا واحداً من بنود الكون - أكثر مما نظروا إليه فى جانبه الذاتى، كموضوع للمعرفة أو كإرادة أخلاقية أو ذات فاعلة. لكنهم فى نظرهم إلى الكون، لم يصلوا إلى أية نتيجة نهائية تفسر جميع العوامل الموجودة: وهذا الإفلاس الواضح للكسمولوجيا مع أسباب أخرى هو الذى علينا دراسته حالياً، أن من الطبيعى أن يؤدى إلى الانتقال من الاهتمام بالموضوع إلى الاهتمام بالذات، من الكون إلى الإنسان نفسه. وهذا التغير فى الاهتمام وهو الذى مثلته السوفسطائية، هو الذى سوف ندرسه فى القسم التالى من هذا الكتاب.

٤ - على الرغم من أنه من الصواب أن نقول إن الفلاسفة قبل سقراط قد تركزت فلسفتهم حول الكون أى العالم الخارجى، وأن هذا الاهتمام الكسمولوجى علامة تتميز بها الفلسفة قبل سقراط فى مقابل الفلسفة السقراطية. فلا بد أن نلاحظ أيضاً أن إحدى المشكلات على أية حال المرتبطة بالإنسان بوصفه ذاتاً عارفة قد أثارها الفلسفة قبل سقراط، وهى مشكلة العلاقة بين التجربة الحسية والعقل. وهكذا نجد بارمنيدس الذى بدأ بفكرة الواحد وجد نفسه عاجزاً عن تفسير ظاهرة الكون والفساد (أو الظهور والاختفاء) التى تزودنا بها التجربة الحسية، ولهذا يضع جانباً شهادة الحواس باعتبارها وهماً معلناً صحة العقل وحده الذى هو قادر على الوصول إلى ما هو حقيقى وثابت. غير أن المشكلة لم تعالج بأية طريقة كاملة أو مقنعة. وعندما أنكر بارمنيدس صحة الإدراك الحسى، فقد فعل ذلك بناء على نظرية أو افتراض ميتافيزيقى، أكثر مما فعله بناء على أية دراسة طويلة لطبيعة الإدراك الحسى، وطبيعة الفكر اللاحسى.

٥ - طالما أن المفكرين اليونانيين الأول يلقبون - عن جدارة بأنهم فلاسفة. وطالما

أنهم تقدموا بخطى واسعة بطريقة الفعل ورد الفعل، أو القضية ونقيضها (فمثلاً هيراقليطس يبالغ في تأكيد الضرورة، في حين يبالغ بارمنيدس في تأكيد الوجود. فلا بد أن نتوقع أن بذور التيارات والمدارس الفلسفية المتأخرة، لا بد أن يكون من الممكن أن نراه بالفعل في الفلسفة قبل سقراط. ومن ثم ففي نظرية بارمنيدس عن الواحد عندما تقتزن بالإعلاء من شأن العقل على حساب الإدراك الحسى، فإننا نستطيع أن نرى بذور المثالية المتأخرة. في حين أن إدخال النوس (Nous) (العقل) بواسطة أنكساجوراس - مهما كان استخدامه الفعلى للنوس محدوداً - فإننا نستطيع أن نرى فيه بذور التأليه الفلسفى المتأخر. وفى ذرية لوقيبوس وديمقريطس، فإننا نستطيع أن نرى استباقاً للفلسفتين المادية والآلية المتأخرتين اللتين حاولتا تفسير كل كيف وكل كم، ورد كل شيء فى الكون إلى المادة ومنتجاتها.

٦ - لا بد أن يكون واضحاً - مما سبق أن ذكرناه - أن الفلسفة قبل سقراط لم تكن ببساطة مرحلة ما قبل الفلسفة التى يمكن إسقاطها من دراسة الفكر اليونانى - بحيث يكون لدينا ما يبرر البدء فى الحال بسقراط وأفلاطون. إن الفلسفة قبل سقراط ليست مرحلة ما قبل الفلسفة، وإنما هى المرحلة الأولى فى الفلسفة اليونانية. وربما لم تكن فلسفة خالصة غير مختلطة بشيء آخر، وإنما هى فلسفة ، على أية حال، وتستحق أن تدرس من أجل ذاتها بوصفها المحاولة اليونانية الأولى للوصول إلى فهم عقلى للعالم. وفضلاً عن ذلك فهى ليست وحدة مغلقة على ذاتها، منعزلة عن الفكر الفلسفى التالى فى قسم خاص لا يحتمل سوى تفسير واحد. بل هى بالأحرى إعداد للحقبة التالية، لأننا نرى فيها إثارة لمشكلات سوف ينشغل بها أعظم فلاسفة اليونان. إن الفكر اليونانى يتطور، وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نبالغ فى تقدير العبقرية المحلية لرجال مثل أفلاطون وأرسطو، فسوف يكون من الخطأ أن نظن أنهما لم يتأثرا بالماضى، فقد تأثر أفلاطون بعمق بالفكر قبل سقراط: بمذاهب هيراقليطس، وبارمنيدس، وفيثاغورس. ولقد نظر أرسطو إلى فلسفته على أنها وراثه للماضى وتوحيج له. وهذان المفكران معاً قد أخذوا المشكلات الفلسفية من أيدي السابقين عليهما وقدا - وهذا حق - حلولاً أصيلة. لكنهما فى الوقت ذاته عالجا المشكلات فى وضعها التاريخى. ومن ثم فسوف يكون من الخلف المحال أن

نبدأ بتاريخ الفلسفة اليونانية بمناقشة سقراط وأفلاطون. دون أن نناقش الفكر السابق عليهما، لأننا لا نستطيع أن نفهم سقراط أو أفلاطون - أو أرسطو أيضاً - دون أن تكون لنا معرفة بالماضى.

علينا الآن أن ننتقل إلى الطور التالى من الفلسفة اليونانية، الذى يمكن اعتباره نقيضاً للفترة السابقة فترة النظر الكسمولوجى - وهذا الطور هو الفترة السوفسطائية والسقراطية.

الجزء الثاني

«الفترة السقراطية»

” الفصل الثانى عشر ”

”السوفسطائيون“

اهتم فلاسفة اليونان الأول، أساساً، بالموضوع، محاولين تحديد المبدأ النهائى لجميع الأشياء، غير أن نجاحهم لم يكن يتعادل مع إخلاصهم الفلسفى، فقد أدت الافتراضات التالية التى قدموها - بسهولة - إلى نزعة شكية معنية فى إمكان بلوغ أى معرفة يقينية فيما يتعلق بالطبيعة النهائية للعالم؛ أضف إلى ذلك أن نظريات مثل نظرية هيراقليطس وبارمنيدس، كان من الطبيعى أن تودى إلى موقف شكى فيما يتعلق بمشروعية الإدراك الحسى. فإذا كان الوجود ساكناً وإدراك الحركة وهماً أو إذا كان كل شىء - من ناحية أخرى - يتغير تغيراً مستمراً وليس ثمة مبدأ حقيقى للاستقرار أو الثبات فإن إدراكنا الحسى لا يوثق فيه. ومن ثم تتقوض أسس الكسمولوجيا ذاتها. فالمذاهب الفلسفية حتى الآن يستبعد الواحد منها الآخر: ومن الطبيعى أن يكون هناك حقيقة تكشف عنها فى النظريات المتضادة، لكن لم يظهر فيلسوف بعد له من الشخصية ما يكفى للتوفيق بين المتناقضات فى مركب أعلى، يزيل ما فيها من خطأ، وينقذ الحقيقة التى تنطوى عليها النظريات المضادة. ولابد أن تكون النتيجة هى عدم الثقة فى الكسمولوجيا، (الكونيات) والانتقال من الموضوع إلى الذات، لتكون موضع دراسة إذا ما أريد أن يكون هناك تقدم حقيقى. ولقد كانت دراسة أفلاطون للفكر هى التى جعلت من الممكن الوصول إلى نظرية أكثر صدقاً ينتقل فيها الإنصاف من الموضوع إلى الذات، نظرية تجعل التقدم ممكناً، وهى نظرية ظهرت بين السوفسطائيين فى البداية، وكانت إلى حد كبير نتيجة لإفلاس الفلسفة اليونانية القديمة. ففى مواجهة جدل زينون الابلى ظهر الشك، إذا كان من الممكن أن يحدث تقدم حقيقى فى دراسة الكسمولوجيا.

هناك عامل آخر إلى جانب النزعة الشكية التى قامت بناء على الفلسفة اليونانية السابقة، أدى إلى توجيه الانتباه نحو الذات هو التفكير المتنامى فى ظواهر الثقافة والحضارة التى ترجع فى جانب كبير منها إلى امتداد المعرفة المباشرة من جانب اليونان

للشعوب الأجنبية. فهم لم يعرفوا فحسب شيئاً من حضارات: الفرس، وبابل، ومصر، وإنما احتكوا احتكاكاً مباشراً بشعوب أقل كثيراً في مراحل التقدم مثل السيثانيين Scythians والتراقيين Thracians. ولما كان الأمر كذلك فقد كان من الطبيعي أن يظهر شعب على درجة عالية من الذكاء مثل الشعب اليوناني لي طرح على نفسه أسئلة مثل: هل طرق الحياة المحلية والقومية المختلفة، وكذلك الشرائع الدينية والأخلاقية مجرد مواضع واتفاقات بين الناس أم لا؟ هل الثقافة الهيلينية في مقابل الثقافات غير الهيلينية والبربرية هي مسألة عرف متغير من وضع الإنسان أم أن المسألة موجودة في الطبيعة؟ وهل هناك شعائر مقدسة لها جزاءات إلهية أم أن الطقوس والشعائر يمكن أن تتغير وتتطور وتتعدل وتكيف معها؟ لقد أشار بروفوسور «تسلر» - في هذا السياق - إلى أن بروتاجوراس كان موهوباً بين السوفسطائيين، وقد جاء من أبديرا Abdera «وهي تمثل نقطة حدودية متقدمة في الثقافة الأيونية في أرض برابرة تراقيا»^(١).

تختلف السوفسطائية^(٢) إذن عن الفلسفة اليونانية القديمة فيما يتعلق بالموضوع الذي تعالجه أعني: الإنسان والحضارة والعادات والتقاليد، فالسوفسطائية تعالج العالم الصغير Microcosm (أى الإنسان) وليس العالم الكبير Macrocosm (أى الكون) فقد أصبح الإنسان واعياً لذاته كما يقول سوفكليس: «المعجزات في العالم كثيرة، لكن ليس هناك معجزة أعظم من الإنسان»^(٣). غير أن السوفسطائية تختلف عن الفلسفة السابقة أيضاً من حيث المنهج. على الرغم من أن منهج الفلسفة اليونانية القديمة لم يستبعد أبداً الملاحظة التجريبية، فقد كان مع ذلك يتسم بخاصية استنباطية. فعندما يستقر الفيلسوف على مبدأ عام لتفسير العالم، المبدأ المطلق المكوّن للعالم، فإنه لا يتبقى عنده سوى تفسير الظواهر الجزئية، وفقاً لهذه النظرية، غير أن الفيلسوف السوفسطائي سعى إلى

Outlines, p. 76 .

(١)

(٢) في استخدامي لكلمة السوفسطائية هنا فأنا لا أقصد أي مذهب سوفسطائي، فالرجال الذين نعرفهم باسم السوفسطائيين اليونانيين يختلف الواحد منهم عن الآخر اختلافاً واسعاً من حيث القدرة والرأي في أن معاً. وهم يمثلون تياراً أو حركة وليس مدرسة (المؤلف).

(٣) مسرحية أنتيجونا ٣٣٢ وما بعدها.

تجميع ملاحظات ووقائع جزئية هائلة فقد كانوا «موسوعيين» - متعددى الثقافة. ومن هذه الوقائع المكدسة يتقدمون لاستخراج النتائج من الناحية النظرية ومن الناحية العملية. وهكذا من مخزون الوقائع التى جمعوها حول اختلاف الآراء والمعتقدات، يستخرجون نتيجة تقول إن من المستحيل أن تكون لديك معرفة يقينية. أو من معرفتهم بالأمم المختلفة بأساليب الحياة يشكلون نظرية حول أصل الحضارة أو بداية اللغة أو ربما استنتجوا نتائج عملية كالقول بأن المجتمع سيكون منظماً تنظيمياً أكثر فاعلية لو أنه تم تنظيمه بهذه الطريقة أو تلك. ومن ثم فقد كان منهج السوفسطائية «منهجاً تجريبياً استقرائياً»^(١).

لكن علينا أن نتذكر أن النتائج العملية للسوفسطائيين لم تكن تستهدف إقامة معايير موضوعية تقوم على أساس حقيقة ضرورية. وتشير هذه الواقعة إلى فرق أو اختلاف آخر بين السوفسطائية والفلسفة اليونانية القديمة، وأعنى به الاختلاف بصدد الهدف أو الغاية. فالأخيرة كانت تعنى بالحقيقة الموضوعية: لقد أراد الكسمولوجيون اكتشاف الحقيقة الموضوعية عن العالم، فقد كانوا - بالدرجة الأولى - باحثين محايدين يسعون وراء الحقيقة. أما السوفسطائيون فلم يستهدفوا، من ناحية أخرى، الكشف عن الحقيقة الموضوعية أساساً؛ لقد كان الهدف عندهم عملياً وليس نظرياً. وهكذا أصبح السوفسطائيون أدوات التنوير والتدريب فى المدن اليونانية، مستهدفين تعليم الناس فن الحياة والسيطرة عليها. والملاحظ أنه على حين أن مجموعة من التلاميذ كانوا - بالمصادفة - تلاميذ للفلاسفة قبل سقراط - طالما أن هدفهم الأول هو اكتشاف الحقيقة - فقد كان ذلك ضرورياً وجوهرياً بالنسبة للسوفسطائيين طالما أنهم يستهدفون التعليم.

من الطبيعى أن تزداد الحياة السياسية فى اليونان - بعد الحروف الفارسية - شدة وكثافة. ولقد كانت تلك هى الحال بصفة خاصة فى الديمقراطية الأثينية. لقد كان المواطن الحر يلعب دوراً فى الحياة السياسية، وإذا ما أراد أن يتقدم فمن الواضح أنه بحاجة إلى شىء من التمرين والتدريب. ولم تعد التربية القديمة كافية لرجل يريد أن يشق طريقه فى الدولة. ولقد أصبحت المثل العليا الأرستقراطية القديمة سواء أكانت تعلق من

الناحية الذاتية على المثل العليا الجديدة أم لا - قاصرة عن تلبية المطالب المفروضة على قادة الديمقراطية المتطورة: ومست الحاجة إلى شيء أكثر، وهذه الحاجة قام السوفسطائيون بتلبيتها. يقول بلوتارك إن السوفسطائيين أحلوا تدريباً نظرياً محل التدريب العملي القديم. الذى كان بصفة عامة أمراً من أمور تراث الأسرة مرتبطاً برجال الدولة المرموقين أعني التدريب العملي التجريبي، بواسطة المشاركة الفعلية فى الحياة السياسية. وما هو مطلوب الآن هو دروس فى الثقافة. ولقد قام السوفسطائيون بإلقاء هذه الدروس فى المدن. لقد كانوا أساتذة جوالين يتنقلون من مدينة إلى مدينة. وبهذه الطريقة يجمعون مخزوناً قيماً من التجارب والمعارف ويلقون دروسهم فى موضوعات شتى: النحو، تفسير الشعراء، فلسفة الميثولوجيا والدين... الخ. لكن قبل ذلك كله كانوا أساتذة فى تعليم فن الخطابة، وهو الفن الذى كان ضرورياً ضرورة مطلقة للحياة السياسية. ولم يكن أحد يأمل - فى دولة المدينة اليونانية - لا سيما فى دولة أثينا بصفة خاصة - أن تكون له مكانة كرجل سياسة ما لم يكن قادراً على الكلام، والكلام بطلاقة، ويدعى السوفسطائيون أنهم قادرون على تعليمه ذلك، وتدريبه على التعبيرات الأساسية «للفضيلة» السياسية. فضيلة الأرستقراطية الجديدة للعقل والقدرات. ولم يكن فى ذلك ما يشين فى حد ذاته، إلا أن النتيجة الواضحة - أن فن الخطابة يمكن أن يستخدم «لتوضيح» فكرة أو سياسة ليست نزهاء بل ربما ضارة بالمدينة، أو تكون مجرد إعداد كحرفة رجل السياسة - ولقد ساعد ذلك فى تشويه سمعة السوفسطائيين. وتلك كانت الحال بصفة خاصة فى تعليمهم الناس الجدال والمراء Eristic... فلو أراد رجل أن يجمع ماله فى ظل الديمقراطية الأثينية، فإن ذلك يتم أساساً عن طريق الدعاوى القضائية، ويدعى السوفسطائيون أنهم يعلمون الطريقة الصحيحة لكسب هذه القضايا. لكن من الواضح أن ذلك ربما كان من السهل أن يعنى من الناحية العملية فن تعليم الناس كيف يجعلون الظلم يبدو عدلاً. ومن الواضح أن مثل هذه الإجراءات تختلف أتم الاختلاف عن الموقف القديم للفلاسفة الذين كانوا يبحثون عن الحقيقة. مما يساعد فى تفسير المعالجة التى لقيها السوفسطائيون على يد أفلاطون، فقد أخذ السوفسطائيون على عاتقهم القيام بعملية التثقيف عن طريق تربية الشباب وإلقاء دروس عامة فى المدن. لكن لما كانوا هم أساتذة جوالين ورجالاً من أصحاب الخبرة الواسعة، ويمثلون نزعة شكية ورد فعل سطحي، فإن الفكرة التى سرت

عنهم هي أنهم يجمعون الشباب من منازلهم ثم يمزقون أمامهم الشرائع الدينية والقواعد الأخلاقية التقليدية. وبالتالي فإن أنصار التراث المتمزتين نظروا إلى السوفسطائيين بقدر من الريبة. رغم أن الشباب كانوا من أنصارهم المتحمسين. ولم تكن نزعات التسوية عند السوفسطائية كلها تعمل على إضعاف الحياة اليونانية، فقد جعلتهم نظرتهم الرحبة بصفة عامة يدافعون عن الجامعة اليونانية Pan Hellenism (أي توحيد اليونان) وهي فكرة كان يصعب قبولها عند اليونان الذين كانوا يأخذون في ذلك الوقت بدولة المدينة. غير أن نزعاتهم الشكية هي التي كانت تلفت الأنظار أكثر من غيرها. لاسيما وأنهم لم يضعوا شيئاً جديداً ومستقراً محل الأعراف القديمة التي اتجهوا إلى زعزعتها. ولا بد أن نضيف إلى ذلك واقعة أنهم كانوا يتقاضون أجراً لقاء ما علموه للناس. وهذه الممارسة - رغم أنها مشروعة في حد ذاتها، فقد كانت مضادة لممارسات الفلاسفة اليونانيين القدماء. ولم تكن تتفق مع الرأي اليوناني عما هو مناسب. وكان ذلك شيئاً كريهاً عند أفلاطون، بينما قال أكسانوفون أن السوفسطائيين يتحدثون ويكتبون لخداع الناس من أجل المغنم، ولكنهم لم يقدموا العون لأي إنسان^(١).

يتضح - مما سبق أن ذكرناه - أن السوفسطائية لم تكن تستحق الإدانة الشاملة. لقد أدت خدمة كمرحلة انتقال إلى الإنجازات الأفلاطونية والأرسطية العظيمة عندما حولت انتباه المفكرين إلى الإنسان نفسه، إلى الذات المفكرة المريدة. ولقد حققت مهمة ضرورية في الحياة السياسية اليونانية بتقديمها وسيلة للتدريب والتثقيف. في حين أن ميولهم إلى الهلينية الجامعة أو الشاملة (أي توحيد اليونان) تنضاف بغير شك إلى حسناتهم. بل حتى نزعتها الشكية والنسبية التي كانت قبل كل شيء نتيجة لانهايار الفلسفة القديمة من ناحية، وخبراتهم الواسعة بالحياة البشرية من ناحية أخرى، أسهمت على الأقل في إثارة مشكلات. حتى ولو عجزت السوفسطائية نفسها عن حل هذه المشكلات. فليس خيلاً أن نميز أثر السوفسطائية في الدراما اليونانية في أنشودة سوفكليس مثلاً عن الإنجاز البشري في مسرحية «أنتيجونا»، وفي المناقشات النظرية التي انطوت عليها مسرحيات يوربيدس وفي أعمال المؤرخين اليونانيين. مثلاً، في الحوار Melian الشهير في صفحات طويلة عند ثوكيديدز. ولقد كان لا بد أن يمر على مصطلح السوفسطائي بعض

Xen. Cyneq. 13. 8 (D. 79, 2A).

الوقت ليكتسب مضمونه المذموم. فقد أطلق هيرودوت هذا الاسم على «صولون»، و«فيثاغورس»، وأطلقه أندروطيون Androktion على الحكماء السبعة وعلى سقراط في محاوراة ليسس Lysias لأفلاطون. وفضلاً عن ذلك فإن السوفسطائيين القدامى كسبوا لأنفسهم احتراماً وتقديراً عاماً. وكما أشار المؤرخون فلم يكن من النادر اختيارهم «سفراء» لمدنهم، وهي حقيقة يصعب أن تشير إلى أنهم كانوا مهرجين أو كان يُنظر إليهم على أنهم كذلك. وبطريقة ثانوية فحسب اكتسب مصطلح «السوفسطائي» نكهة بغيضة كما هي الحال عند أفلاطون. لكن يبدو أن المصطلح في عصر متأخر اكتسب معنى حسناً، وأطلق على أساتذة الخطابة، وكُتِّبَ الشر في الامبراطورية دون أى إشارة إلى الغش أو الخداع. إنه من خلال معارضة سقراط وأفلاطون بصفة خاصة، اكتسب السوفسطائيون هذه السمعة السيئة التي تدل عليها الكلمة الآن، فأصبحت تعني الاستدلال الزائف، أو تعني حقيقة ما تم دحضها وأصبحت زائفة، أو شيئاً زائفاً يبرهنون على صحته ويصبح مقبولا^(١).

ومن ناحية أخرى فإن النزعة النسبية عند السوفسطائيين وتشجيعهم على الجدل والمراء، وافتقارهم إلى معايير ثابتة، وقبولهم الأجر، واتجاه السوفسطائية المتأخرة إلى المماحكات اللفظية - ذلك كله يبرر إلى حد كبير المعنى المذموم للمصطلح. فقد كانوا عند أفلاطون «أصحاب متجربيعون سلماً روحية»^(٢). وعندما صور أفلاطون سقراط في محاوراة بروتاجوراس^(٣) وهو يسأل أبوقراط - الذي أراد أن يتلقى تثقيفاً على يد بروتاجوراس: «ألن تخجل عندما تُظهر نفسك بين اليونانيين على أنك سوفسطائي؟» أجاب أبوقراط: «نعم، هذا حق يا سقراط، لو أنني قلت ما أفكر فيه». لكن لا بد لنا أن نتذكر أن أفلاطون كان يميل إلى إبراز الجانب السيء عند السوفسطائيين. بسبب أنه كان يضع سقراط نصب عينيه، الذي طور ما كان حسناً في السوفسطائية مجاوزاً كل مقارنة مع إنجازات السوفسطائيين أنفسهم.

Hegel Hist. Phil, I, p. 354.

Protag. 313 C 5 - 6 .

Protag. 312 a 4 - 7 .

(١)

(٢)

(٣)

” الفصل الثالث عشر ”

” بعض أفراد السوفسطائيين ”

أولاً: بروتاجوراس Protagoras

ولد بروتاجوراس طبقاً لمعظم الروايات حوالى عام ٤٨١ ق.م فى مدينة أبديرا فى تراقية^(١)، ويبدو أنه جاء إلى أثينا فى منتصف القرن، وقد استمتع بصحبة بركليز، ويقال إن الأخير وثق به فعهد إليه بمهمة وضع دستور لإحدى المستعمرات اليونانية وهى ”توريوم“ التى تأسست عام ٤٤٤ ق.م. ثم زار أثينا مرة أخرى عند اندلاع حرب البلبونيز عام ٤٣١ ق.م. وخلال تفشى الطاعون عام ٤٣٠ ق.م الذى راح ضحيته اثنان من أبناء بركليز. وىروى ديوجنز اللايرتى قصة مفادها أن بروتاجوراس اتهم بالتجديف بسبب كتاب ألفه عن الآلهة، لكنه فرّ من المدينة قبل محاكمته، وأنه غرق وهو يعبر إلى صقلية؛ بينما تم إحراق كتابه فى ساحة المدينة. ولا بد أن يكون ذلك قد حدث فى عصر ترمذ أربعمائة من الأوليجاركيين حوالى عام ٤١١ ق.م.

ويتفق بروفيسور تايلور مع جون بيرنت فى رفض قصة المحاكمة، ولقد فعل ذلك لأنه يتفق أيضاً مع بيرنت فى قبول تاريخ أقدم لميلاد بروتاجوراس وهو حوالى ٥٠٠ ق.م. ويعتمد المؤلفان على رواية أفلاطون عن بروتاجوراس فى المحاوراة التى تحمل اسمه من أنه كان رجلاً كبيراً يقترب على الأقل من الخامسة والستين، فى حوالى عام ٤٣٥ ق.م. ولا بد أن أفلاطون كان يعرف ما إذا كان بروتاجوراس ينتمى حقاً إلى جيل سابق على سقراط، وليس ثمة ما يدعو إلى أن يصور هذا الموضوع تصويراً خاطئاً^(٢). ولو صحّ ذلك فينبغى علينا، عندئذ أن نقبل أيضاً ما قاله فى محاوراة ”مينون“ من أن بروتاجوراس عندما توفى كانت سمعته طيبة للغاية.

Protag. 309C. Rep. 600C. Dioge. 9.50FF .

(١)

Plato, P. 236, Note.

(٢)

أشهر عبارة لبروتاجوراس هي ما جاءت في كتابه وهي قوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد»^(١). ولقد كانت هناك مجادلات كثيرة حول تأويل هذا القول الشهير، فقد ذهب بعض الكتاب إلى أن بروتاجوراس لم يكن يقصد «بالإنسان» الإنسان الفرد، بل الإنسان بمعنى النوع؛ ولو صحَّ ذلك فلن يكون معنى العبارة «ما يبدو لى على أنه حق فهو حق بالنسبة لى، وما يبدو لك على أنه حق فهو حق بالنسبة لك». بل سيعنى بالأحرى أن المجتمع أو الجماعة أو النوع البشرى ككل هو معيار أو مقياس الحقيقة. كما دارت المجادلات أيضاً حول ما إذا كانت الأشياء ينبغي فهمها على أنها معنى حصراً موضوعات الإدراك الحسى أم أنها تمتد لتشمل مجال القيم كذلك.

وهذا سؤال صعب ولا يمكن مناقشته هنا بالتفصيل، إلا أن مؤلف هذا الكتاب ليس على استعداد للتغاضى عن شهادة أفلاطون في محاوره «تيايتوس» حيث نجد عبارة بروتاجوراس - صحيح أنها تطورت وفق ما أباح أفلاطون لنفسه - لكنه يؤولها بغير شك على أنها تعنى الإنسان الفرد بالنظر إلى الإدراك الحسى^(٢). إذ يلاحظ سقراط أنه عندما تهب ريح معينة فإن أحداً قد يشعر بالبرد بينما لا يشعر الآخر بذلك. أو قد يشعر فرد بقليل من البرودة، ويشعر الآخر ببرودة تامة، ثم يتساءل أينبغى علينا أن نوافق بروتاجوراس على أن نفس الريح تكون باردة بالنسبة للشخص الذى يشعر بالبرودة وهي ليست كذلك بالنسبة لشخص آخر؟ من الواضح تماماً أن بروتاجوراس فى هذه الفقرة يُفسَّر على أنه يعنى الإنسان الفرد، وليس الإنسان بصفة عامة على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك فإن علينا أن نلاحظ أن الفيلسوف السوفسطائى لا يصور على أنه يقول إن الريح يبدو باردة فحسب بالنسبة لشخص ما وليست كذلك بالنسبة لشخص آخر. فلو أثنى مثلاً دخلت منزلى بعد أن جريت فى يوم مطير وبارد وقلت إن المياه دافئة، بينما كنت أنت موجوداً فى غرفة دافئة وشعرت بأن المياه نفسها باردة - فإن ملاحظة بروتاجوراس ستكون أن لا أحد منا مخطئ. فالمياه هي دافئة بالنسبة لأعضائى الحسية، والمياه هي باردة

Frag., I.

(١)

Theaet. 151c 152a.

(٢)

بالنسبة لأعضائك الحسية. (وعندما يُعترض على الفيلسوف السوفسطائي بأن القضايا الهندسية هي واحدة بالنسبة للجميع، فإن رد بروتاجوراس هو أنه في الواقع العيني الفعلي لا توجد خطوط أو دوائر هندسية، ومن ثم فإن هذه المشكلة لن تظهر⁽¹⁾).

ويلجأ البعض في معارضة هذا التفسير إلى محاورة بروتاجوراس لأفلاطون، حيث لا يصور بروتاجوراس على أنه يطبق عبارته بالمعنى الفردي على القيم الأخلاقية. لكن حتى إذا سلّمنا بأن بروتاجوراس لابد أن يكون متسقاً مع نفسه، فليس من الضروري - يقيناً - أن نفترض أما ما يصدق على موضوعات الإدراك الحسي يصدق في الحال على القيم الأخلاقية. وربما أشرنا إلى أن بروتاجوراس أعلن أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً. وبالتالي فإذا ما قُبل التفسير الفردي فيما يتعلق بموضوعات الإدراك الحسي فلا بد أن يمتد كذلك إلى الأحكام والقيم الأخلاقية، وعلى العكس، إذا لم يقبل بالنسبة للأحكام والقيم الأخلاقية، فينبغي أن لا يُقبل بالنسبة لموضوعات الإدراك الحسي؛ وبعبارة أخرى أن علينا - بالضرورة - أن نختار بين محاور «تيتاتيتوس»، ومحاورة «بروتاجوراس» فنثق في واحدة ونرفض الأخرى. لكن ليس من المؤكد، أولاً: أن عبارة «الأشياء جميعاً» تشمل القيم الأخلاقية، وربما أمكننا القول، ثانياً: أن لموضوعات الحواس الجزئية الخاصة تلك الخاصية التي تجعلها لا يمكن أن تصبح موضوعاً لمعرفة كلية وصادقة. في حين أن القيم الأخلاقية - من ناحية أخرى - هي من ذلك النوع الذي يمكن أن يكون صادقاً وكلياً. ولقد كانت تلك هي وجهة نظر أفلاطون نفسه الذي ربط بين عبارة بروتاجوراس ونظرية هيراقليطس عن التدفق المستمر، والذي ذهب إلى أن المعرفة الصادقة واليقينية لابد أن تكون معرفة عالم يعلو على الحس. ونحن لا نحاول أن نذهب إلى أن بروتاجوراس اعتنق النظرة الأفلاطونية عن القيم الأخلاقية، فهذا أمر لم يحدث، لكننا نحاول أن نشير إلى أن الإدراك الحسي وحده القيم لا يرتبطان معاً - بالضرورة - بعلاقة بالمعرفة اليقينية وحقيقة كل شيء.

ما هي إذن تعاليم بروتاجوراس الفعلية فيما يتعلق بالأحكام والقيم الأخلاقية؟ يصوره أفلاطون في محاورة تيتاتيتوس على أنه يقول إن الأحكام الأخلاقية نسبية. («لأنني

Aristotles: Metaphysics, B2 997b, 39 - 998a 6.

(1)

أعتقد أن العادات التي تبدو صالحة ومقبولة بالنسبة لأية دولة جزئية، هي كذلك بالنسبة لهذه الدولة، طالما أنها تأخذ بها» وأن الرجل الحكيم ينبغي عليه أن يحاول أن يستبدل العادات والأعراف السليمة بالأعراف غير السليمة^(١). وبعبارة أخرى ليس هناك مجال للسؤال عما إذا كانت وجهة نظر أخلاقية تكون صادقة وأخرى تكون كاذبة. لكن هناك مجال للسؤال عما إذا كانت إحدى وجهات النظر الأخلاقية أكثر صحة من غيرها أعى أكثر نفعاً أو فائدة من غيرها. «وبهذه الطريقة يصبح من الصواب أن نقول إن بعض الناس أكثر حكمة من غيرهم، وأنه لا أحد يفكر تفكيراً كاذباً تماماً». ويصور أفلاطون الفيلسوف السوفسطائي في محاوره بروتاجوراس على أنه يؤكد أن الاعتدال والعدالة قد وهبتهما الآلهة إلى جميع البشر «لأنه لا يمكن للمدن أن توجد إذا ما شارك فيهما - كما هي الحال في الفنون الأخرى - قلة من الناس فحسب» أيعارض ذلك ما سبق ذكره في محاوره تيتاتوس؟ سوف يظهر لنا أن ما يقصده بروتاجوراس هو كما يلي: القول بأن القانون بصفة عامة يتأسس على نزعات أخلاقية معينة مغروسة في جميع البشر، غير أن الاختلافات الفردية للقانون على نحو ما توجد في الدول الجزئية هي اختلافات نسبية، فالقانون في دولة ما لا يكون أكثر صدقاً من القانون في دولة أخرى، ربما يكون «أصلح» بمعنى أنه أكثر نفعاً أو فائدة؛ وفي هذه الحالة سوف تكون الدولة أو مجتمع المدينة - هي التي تحدد القانون - وليس الفرد. مع التأكيد على الطابع النسبي للأحكام الأخلاقية العينية والتحديدات العينية للنواميس. ولما كان بروتاجوراس من مؤيدي التقاليد والأعراف الاجتماعية، فقد أكد أهمية التربية، وضرورة امتصاص التقاليد الأخلاقية للدولة، في الوقت الذي اعترف فيه أن الرجل الحكيم يمكن أن يقود الدولة إلى قوانين «أفضل». وبمقدار ما يتعلق الأمر بالمواطن الفرد، فلا بد له أن يخلص للتراث، وللشرائع التي قبلها المجتمع فهي أفضل والسبب أنه لا توجد «طريقة» واحدة معينة أكثر صدقاً من الأخرى. وقد يميل المرء إلى هذه الطريقة أو تلك. فإذا لم تكن له مشاركة في عطيتي الآلهة هاتين ورفض الإذعان للدولة، فلا بد للدولة أن تتخلص منه. وربما بدت نظرية «النسبية» عند بروتاجوراس لأول وهلة ثورية عن عمد، فهي يمكن تحويلها واستخدامها لدعم التراث

والسلطة. فليس ثمة شريعة أو قانون أكثر صدقاً من الآخر. ومن ثم فليس لك أن تضع حكمك الخاص ضد قانون الدولة. وفضلاً عن ذلك فإن بروتاجوراس من خلال نصوره هذا، فإنه قدم لنا - على الأقل - بعض الإشارات إلى القانون الطبيعى غير المكتوب ويسهم بذلك فى توسيع النظرة اليونانية.

يقول بروتاجوراس فى كتابه «عن الآلهة»: «لا أستطيع أن أعرف ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هى، لأن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذه المعرفة منها: غموض الموضوع، وقصر العمر»^(١). وتلك هى الشذرة الوحيدة التى بقيت لنا من هذا الكتاب. وقد تبدو هذه العبارة وكأنها تضيف لوناً جديداً إلى صورة بروتاجوراس المفكر الشاك الهدام، الذى يوجه قواه النقدية ضد كل التراث القائم: تراث الأخلاق والدين. غير أن مثل هذه النظرة لا تتفق مع الانطباع الذى نستلقه عن بروتاجوراس من محاوراة أفلاطون التى تحمل اسمه، ولا شك أنها نظرة خاطئة - فكما أن الأخلاق لا بد أن تستمد من نسبة الشرائع والقوانين الجزئية، فكذلك لا بد للفرد أن يخضع للتربية التقليدية، وكذلك لا بد للأخلاق أن تستمد من ريتنا فيما يتعلق بالآلهة وطبيعتها، ولا بد للفرد أن يلتزم بديانة المدينة.

فإذا لم يكن من الممكن أن يصل إلى يقين عن الحقيقة المطلقة فلمماذا نطرح جانباً الديانة التى ورثناها عن الآباء؟ وفضلاً عن ذلك فليس موقف بروتاجوراس شاذاً أو هداماً بهذا القدر على نحو ما يزعم عادة أنصار الديانة الدجماطيقية، طالما أن الديانة اليونانية، كما لاحظ بيرنت - لا تتألف من «ألوان من الإثبات أو النفى اللاهوتى» بل من العبادة^(٢). صحيح أن نتيجة السوفسطائيين كانت إضعاف ثقة الناس فى التراث (العادات والتقاليد) إلا أن بروتاجوراس كان شخصياً محافظاً، فيما يبدو، من حيث المزاج والطبع، ولم يكن يستهدف إعداد تربية ثورية بل كان على العكس يدعى أنه يعمل على تربية المواطن الصالح. فهناك ميول أخلاقية عند الناس جميعاً، غير أن هذه الميول لا يمكن تطويرها إلا فى مجتمع منظم: إذا أريد للمرء أن يكون مواطناً صالحاً فلا بد له، عندئذ، أن يمتص

Frag. 4 .

(١)

G. P. I, p. 117.

(٢)

التراث الاجتماعي كله للمجتمع الذي هو عضو فيه. غير أن التراث الاجتماعي ليس حقيقة مطلقة، وإنما هو معيار المواطن الصالح.

وينتج من النظرية النسبية أنه من الممكن أن يكون هناك أكثر من رأى بالنسبة لكل موضوع، ويبدو أن بروتاجوراس طور هذه المسألة في كتابه «في الحجج المتناقضة»، فهذا الجدلي والخطابي سوف يتمرن على فن تطوير الآراء والحجج المختلفة ولقد فسر أعداء السوفسطائيين ذلك على أنه يعنى جعل القضايا التي هي أسوأ أخلاقياً هي التي تنتشر وتسود^(١). لكنه لا يتضمن بالضرورة هذا المعنى الهدام أخلاقياً. فالمحامى مثلاً، الذى يدافع بنجاح عن قضية عادلة لموكله الذى يبلغ من الضعف حداً يجعله لا يستطيع حماية نفسه. أو الذى تكون عدالة قضيته يصعب الكشف عنها، قد يقال إنه فى هذه الحالة يعمل على نشر «الحجة الأضعف» رغم أنه لا يفعل شيئاً غير أخلاقى. لكن على يد الخطباء عديمى الضمير والمتعصبين للجدال اكتسبت هذه القاعدة بسهولة مذاقاً كريهاً بغيضاً من الناحية الأخلاقية. لكن ليس هناك ما يبرر تحميل بروتاجوراس نفسه مسئولية تسجيل المعاملات غير الأخلاقية. كما أنه لا يمكن إنكار أن نظرية النسبية، عندما ترتبط مع ممارسة الجدل والمراء، من الطبيعى جداً أن تؤدي إلى الرغبة فى النجاح دون اعتبار كبير للحقيقة أو العدالة.

لقد كان بروتاجوراس رائداً فى دراسة علم النحو، ولقد قيل إنه صنف أنواعاً مختلفة من العبارات^(٢) وأنه فرق من الناحية الاصطلاحية بين جنس الأسماء^(٣). وفى فقرة طريفة من مسرحية «السحب» لأرستوفان يصور السوفسطائى على أنه يصوغ كلمة الأنثى من كلمة الذكر^(٤).

ثانياً: بروديقوس

جاء بروديقوس من جزيرة قيوس Ceos فى بحر ايجه، ويقال إن سكان تلك الجزيرة كان يغلب عليهم نزعة التشاؤم وقد ورث بروديقوس عن أهل بلده هذه النزعة فهو فى

Aristoph: Clouds, 112 FF.

(١)

Diogen., 9,53 FF.

(٢)

Arist. Rhet. 5, 407 b 6.

(٣)

Clouds, 658FF. 847 FF.

(٤)

المحاورة المنسوبة إلى أفلاطون «أكسيوخوس Axiochus» ينسب إليه قوله إن الموت أمر مرغوب فيه حتى نتمكن من الإفلات من شرور الحياة. أما الخوف من الموت فهو أمر غير معقول، ما دام الموت لا يخص الأحياء ولا الأموات - أما الأحياء فالسبب أنهم لا يزالون على قيد الحياة، أما الأموات فلأنهم لم يعودوا أحياء بعد^(١). وليس من السهل أن نقرر صحة هذا الاقتباس.

وربما كان بروديقوس معروفاً أساساً بسبب نظريته عن أصل الدين، فقد ذهب إلى أن الناس في البداية عبدوا الشمس، والقمر، والأنهار، والبحيرات، والفاكهة ... الخ - على أنها آلهة. وبعبارة أخرى: لقد عبدوا الأشياء النافعة لهم والتي تمدهم بالطعام. وهو يضرب مثلاً عبادة نهر النيل في مصر. وهذه المرحلة البدائية تتبعها مرحلة أخرى ابتكرت فيها فنون مختلفة من الزراعة، والصناعة، زراعة الكروم، وصناعة المعادن ... الخ - وقد عُبِدَت على أنها آلهة: الآلهة ديومتر، الإله ديونسيوس، الإله هيفاستوس ... إلخ^(٢). وهو يعتقد أن الصلاة في مثل هذه الديانة لا بد أن تكون من النوافل، ويبدو أنه صادف متاعب مع السلطات في أثينا^(٣). وكان بروديقوس - مثل بروتاجوراس - شهيراً بدراساته اللغوية^(٤). فكتب بحثاً عن المترادفات. ويبدو أنه كان متحذلقاً جداً في أشكال التعبير^(٥).

يقول بروفنور تسلر^(٦): «على الرغم من أن أفلاطون يعالجه، عادة، في شيء من التهكم، فإنه من الأمور الجيدة في صفه أن سقراط كان بين الحين والحين ينصح التلاميذ بالذهاب إليه (تيتانيوس 151b) وأن مدينته (مسقط رأسه) كانت تعهد إليه بمهام دبلوماسية» (هيباس الكبير. 282C). والواقع أن «تسلر» قد فاتته نقطة هامة فيما يبدو في الفقرة الموجودة في محاورة تيتانيوس وهي أن الشباب الذين كان سقراط يرسلهم إلى

366 C. FF.

(١)

(٢) هم على التوالي آلهة الأرض، وإله الخمر، وإله الحدادة (المترجم).

Frag. 5.

(٣)

CF. Crat. 384 b.

(٤)

CF. Protag. 337. a f.

(٥)

Outlines, p. 84 - 5 .

(٦)

بروديقوس كانوا من ذلك الشباب الذين لم يكونوا «حوامل» بالأفكار عندما يكونوا في صحبته، فقد توقفوا عن «الحمل».

ثالثاً: هيبياس -

كان هيبياس الايلسى (من مدينة Elis) أصغر معاصر لبروتاجوراس، ولقد اشتهر - بصفة خاصة - بسبب تعدد مواهبه فهو على علم: بالرياضيات، والفلك، والنحو، والخطابة، وعلم الإيقاع، والتناغم، والتاريخ، والأدب، والميثولوجيا - باختصار كان موسوعة بالفعل. وليس ذلك فحسب بل إنه عندما كان يحضر فى الأولمبياد، فإنه كان يباهى بأنه هو الذى صنع جميع ملابسه. وقائمة انتصاراته فى الأولمبياد وضعت الأساس فى النظام اليونانى المتأخر فى التاريخ عن طريق الأولمبياد (الذى قدمه لأول مرة المؤرخ طيماوس)^(١). وأفلاطون فى محاوره لبروتاجوراس يقول على لسانه «القانون هو طاغية البشر، لأنه يرغمهم على فعل أمور كثيرة تضاد الطبيعة»^(٢). ويبدو أن المقصود أن القانون فى دولة المدنية كثيراً ما يكون ضيقاً وذا نزعة استبدادية تتعارض مع القوانين الطبيعية. (أو القوانين غير المدونة).

رابعاً: جورجياس

ينتسب جورجياس إلى مدينة ليونتينى فى صقلية عاش من ٤٨٣ إلى ٣٧٥ ق.م. تقريباً. وقد ذهب إلى أثينا عام ٤٢٧ كسفير لمدينة ليونتينى. Leontini لطلب المساعدة ضد سيراقوصة. وفى أسفاره عمل على انتشار روح الهيلينية الجامعة (الوحدة اليونانية) قدر استطاعته.

ويبدو أن جورجياس كان فى بداية حياته تلميذاً لأنبادقليس وأنه شغل نفسه بمسائل خاصة بالعلم الطبيعى وربما كتب كتاباً فى «البصريات»، إلا أنه انقاد إلى نزعة الشك بواسطة جدل زينون الايلى، ونشر كتاباً بعنوان «فى اللاوجود» أو فى «الطبيعة» - ويمكن أن نجمع الأفكار الرئيسية فى هذا الكتاب من المقتطفات التى احتفظ بها سكستوس

(١)

(٢)

Frag. 3.

337 d. 2 - 3.

امبريقوس، ومن الكتابات المنسوبة إلى أرسطو «عن مديسوس، وزينوفون و جورجياس» ومن هذه الروايات عن مضمون كتاب جورجياس، يتضح لنا أنه وصل إلى الجدل الايلي مختلفاً بعض الشيء عن بروتاجوراس، ففي الوقت الذي يقال فيه إن بروتاجوراس ذهب إلى أن كل شيء حق. فإن جورجياس يؤكد العكس تماماً. فعند جورجياس :

(أ) لا شيء موجود، ذلك لأنه إذا ما وجد شيء فإما أن يكون موجوداً منذ الأزل أم أنه ظهر إلى الوجود (أي إما أن يكون قديماً أو حادثاً) لكنه لا يمكن أن يكون حادثاً أي ظهر إلى الوجود، لا من وجود مثله ولا من عدم؛ ولا يمكن أن يكون أزلياً (قديماً) إذا لو كان أزلياً فلا بد أن يكون لا متناهياً. لكن اللامتناهي مستحيل للسبب الآتي: أنه لا يمكن أن يوجد في شيء آخر (في مكان) ولا يمكن أن يوجد في ذاته، ومن ثم فهو لا يمكن أن يوجد في أي مكان. لكن ما لا يوجد في مكان ما هو لا شيء أي عدم.

(ب) - إذا ما كان هناك شيء فإننا لا يمكن أن نعرفه. إذ لو كانت هناك معرفة بالوجود، فإن ما نفكر فيه لابد أن يوجد، واللاوجود لا يمكن التفكير فيه على الإطلاق، وفي تلك الحالة لا يمكن أن يكون هناك خطأ، وهذا خُلف محال.

(ج) - حتى إذا ما كانت هناك معرفة بالوجود، فإن هذه المعرفة لا يمكن نقلها إلى الآخرين. فأى إشارة تختلف عن الشيء المشار إليه: فمثلاً كيف يمكن أن تنقل المعرفة بالألوان عن طريق الكلمة، طالما أن الأذن تسمع النغمات وليس الألوان؟ وكيف يمكن أن نفس التمثل للوجود موجود عند شخصين في وقت واحد طالما أنهما مختلفان الواحد منهما عن الآخر^(١).

وفي حين أن بعض الباحثين نظروا إلى هذه الأفكار المثيرة للدهشة على أنها تعبر عن عدمية فلسفية حقيقية، فقد ذهب آخرون إلى أن هذه النظرية كانت مجرد فكاهة من جانب جورجياس، أو أن هذا المعلم العظيم للخطابة أراد أن يبين أن فن الخطابة واستخدام الكلمات بمهارة، قادران على أن يجعلوا أشد الافتراضات خُلفاً وعبثاً - افتراضات مقبولة. (كذا: هـ. جومبرز). غير أن هذه النظرة الأخيرة يصعب أن تتفق مع واقعة أن ايزقراط وضع آراء جورجياس جنباً إلى جنب مع آراء زينون الايلي ومليسيوس؛

لا مع الكتابات التي تعالج آراء جورجياس على أنها ذات قيمة للنقد الفلسفي^(١). وعلى أية حال فإن بحثاً «عن الطبيعة» يصعب أن يكون هو المجال لمثل هذه البراعة في الألعاب الخطابية. ومن الصعب أن نفترض - من ناحية أخرى - أن جورجياس ذهب جاداً إلى أنه لا شيء موجود. فإن الأمر يبدو كما لو أنه أراد استخدام جدل الايليين لكي يرد الفلسفة الايلية إلى مجرد خلف محال^(٢). ثم بعد ذلك يُقلع عن الفلسفة ويكرس نفسه لفن الخطابة.

ولقد نظر جورجياس إلى فن الخطابة على أنه التمكن من فن الإقناع. ولا بد بالضرورة أن يقوده ذلك إلى دراسة علم النفس العملى. ولقد مارس عن عمد فن الإقناع الذى يمكن استخدامه لغايات عملية - خيرة وشريرة فى آن واحد، ولأغراض فنية. وبالنسبة لهذه الأخيرة فقد طور جورجياس فن الخداع المبرر فأطلق على التراجيديا اسم «خداع من الأفضل أن يحدث عن ألا يحدث. والاستسلام له يُظهر قوى أعظم للتقدير الفنى أكثر من عدم الاستسلام»^(٣). ومقارنة جورجياس لنتائج التراجيديا بنتائج المطهرة (الدواء المسهل) يذكرنا بنظرية أرسطو التى كثيراً ما ناقشها نظرية التطهر.

أما واقعة أن أفلاطون ذكر نظرية «القوة هى الحق» على لسان كاليكلس^(٤). بينما يؤكد تلميذ آخر هو «ليكفرون» أن النبالة زيف، وأن جميع البشر متساوون، وأن القانون عقد يصبح الحق بواسطته مضموناً بالتبادل^(٥). فى حين يطالب تلميذ آخر بتحرير العبيد باسم القانون الطبيعى^(٦). فإننا يمكن لنا أن نتفق مع تسلسل فى نسبة هجر الفلسفة إلى جورجياس، وهذا ما أدى به إلى رفض الإجابة عن أسئلة الحقيقة والأخلاق^(٧).

(١) Aristotles or theophrastus?

(٢) C.F. Zeller: Outlines, P. 87.

(٣) Frag. 23 (Plut - de gloria Atten. 4. 348e).

(٤) Gorgias, 452 C. FF.

(٥) Frag. 3,4.

(٦) Alcidas of Elaea (F Aristotle Rhet 111,3)

(٧) Outlines, p. 88.

هناك سوفسطائيون آخرون يمكن للمرء أن يشير إليهم بإيجاز وهم: - ثراسيماخوس الكلدوني، الذى صوره أفلاطون فى محاورة الجمهورية على أنه بطل حقوق الأقوى^(١). وأنطيفون الأثينى الذى أكد المساواة بين البشر جميعاً ورفض التفرقة بين النبلاء والعامة، بين اليونانيين والبرابرة ووصفها بأنها هى نفسها ضرب من البربرية. وجعل من التربية أهم شىء فى الدنيا. وابتكر ضرباً من الأدب معلناً أن فى استطاعته تحرير أى إنسان من الحزن بواسطة وسائل شفهية^(٢).

خامساً: السفسطة

وفى الختام ربما كان علينا أن نلاحظ من جديد أنه لا يوجد مبرر لأن ننسب إلى السوفسطائيين العظام النية فى تدمير الدين والأخلاق؛ فرجال مثل بروتاجوراس وجورجياس لم يكن فى ذهنهم هذا الهدف. والواقع أن السوفسطائيين الكبار كانوا يفضلون مفهوم «القانون الطبيعى»، فاتجهوا إلى توسيع نظرة المواطن اليونانى العادى، فكانوا قوة تربوية فى بلاد اليونان، ومن الصواب فى الوقت ذاته «أن كل رأى بمعنى ما صادق فيما يقول بروتاجوراس. وأن كل رأى كاذب فيما يقول جورجياس...»^(٣). وهذا الميل إلى إنكار الطابع الموضوعى المطلق للحقيقة من السهل أن يؤدى إلى نتيجة تقول إنه بدلاً من يقنع أى إنسان، فإن الفيلسوف السوفسطائى سوف يحاول أن يحث أو يناقش معه وجهة نظره. والواقع أنه على يد بعض الرجال الأقل كفاءة اكتسبت السوفسطائية مضموناً سيئاً هو «السفسطة». وعلى حين أن المرء لا يملك إلا أن يحترم نظرة المواطن العالمية الرحبة لأنطيفون الأثينى، فإنه لا يملك أيضاً إلا إدانة نظرية «ثراسيماخوس» القائلة بأن «القوة حق» من ناحية، وإدانة الممحاكات اللفظية عند «ديونسودرس» من ناحية أخرى. أما كبار السوفسطائيين فقد كانوا - كما سبق أن ذكرنا - قوة تربوية فى بلاد اليونان.

Rep. 338 c.

(١)

CF plut, apud Didas, Frag. 44 and 87a 6.

(٢)

Ueberweg - Praechter, p. 122.

(٣)

غير أن فن الخطابة كان أحد العوامل الرئيسية فى التربية اليونانية التى غذتها السوفسطائية. ولفن الخطابة مخاطره الواضحة من حيث إن الخطيب يستطيع بسهولة أن يعطى انتباهاً أكثر للعرض الخطابى للموضوع على حساب الموضوع ذاته. وفضلاً عن ذلك فإن السوفسطائية بإثارتها الأسئلة حول أسس المؤسسات التقليدية، والمعتقدات، وأساليب الحياة، فإنها مالت إلى تعزيز الموقف النسبى، رغم أن الشر الكامن فى السوفسطائية، لا يكمن كثيراً فى واقعة أنها تثير مشكلات بقدر ما يكمن فى واقعة أنها لم تستطع أن تقدم أى حل عقلى مقنع للمشكلات التى أثارته. ولقد اعترض سقراط وأفلاطون على هذه النزعة النسبية، وحاولا إقامة أساس راسخ للمعرفة الحقة وللأحكام الأخلاقية.

” الفصل الرابع عشر ”

”سقراط“

أولاد حياة سقراط الميكرة

يقع موت سقراط فى عام ٣٩٩ ق.م. وكما ينشأ أفلاطون فقد كان سقراط فى سن السبعين، أو أكثر قليلاً، عند وفاته. ومن ثم فلا بد أن يكون مولده عام ٤٧٠ ق.م.^(١). وهو ابن سوفرنيسكس وفينارث وهى من قبيلة «أنطوشيد»، ومن ديم Deme^(٢) ألويكاي Alopecae ويروى البعض أن والده كان يعمل نحاساً^(٣). غير أن تيلور يعتقد - مع بيرنت - أن هذه الرواية أسىء فهمها من الإشارة المازحة فى محاوره «أطيفرون» إلى ديدالوس على أنه الجد الأكبر لسقراط^(٤). وعلى أية حال فيبدو أن سقراط لم يتابع مهنة والده - لو كانت تلك حقاً مهنته - ومجموعة إلهات الحسن^(٥) فى الأكربول اللائى قبل عنهن فيما بعد أنهن من عمل سقراط مع أن علماء الآثار يذهبون إلى أنهن من عمل نحاس مبركر^(٦) غير أن سقراط لا يمكن أن يكون قد انحدر من أسرة فقيرة جداً، على نحو ما نجده فيما بعد يخدم فى سلاح المشاة^(٧). ولا بد أن يكون قد حصل على إرث معقول يمكنه من الالتحاق بالخدمة العسكرية. لقد قبل إن فينارث - أم سقراط - فى محاوره تيتاتوس^(٨)

.Apol. 17D.

(١)

Euthyphro, 10C.

(٢)

(٣) الديم وحدة من التقسيم الإداري اليوناني (المترجم).

CF Diog. laert.

(٤)

(٥) ثلاث إلهات يهين الفتنه والجمال فى الميثولوجيا اليونانية (المترجم).

(٦) يلاحظ ديوجنس اللايرتي أن «البعض يذهب إلى أن إلهات الحسن فى الأكربول من صنعه».

(٧) كان الفقراء عادة هم الذين يلتحقون بالخدمة فى سلاح المشاة لأن سلاح الفرسان مكلف إذ يتطلب

حصاناً ومعدات - يشترىها المقاتل لا يقدر عليها الفقراء (المترجم).

Theaet. 149a.

(٨)

أنها قابلة، لكن حتى لو كان الأمر كذلك فلا ينبغي تفسير ذلك على أنه يعنى أنها كانت قابلة معترفة بالمعنى الحديث على نحو ما يشير تيلور^(١) وهكذا تقع حياة سقراط المبكرة فى أروع عصور أثينا المزدهرة. فقد هزم الفرس فى بلاتيا Plataea عام ٤٧٩ ق.م. وكان سوفكليس ويوريديس لا يزالان صبيين^(٢). وفضلاً عن ذلك فقد أُرست أثينا بالفعل أسس امبراطوريتها البحرية.

فى محاوراة المأدبة لأفلاطون يصف ألقبيادس سقراط بأنه يشبه «السايطر»^(٣) «سيلينوس»^(٤). ويقول أرسطوفان إنه يتختر كطيور الماء، ويسخر من عادته فى تقليب عينيه^(٥). لكننا نعرف أيضاً أنه كانت لديه قوة بدنية خاصة وقدرات على التحمل. وهو كرجل كان يرتدى ثوباً واحداً صيفاً وشتاء، ويواصل عادته فى السير حافى القدمين، حتى فى حملات الشتاء. وعلى الرغم من أنه كان معتدلاً فى طعامه وشرابه، فإنه كان يستطيع أن يتناول كميات كبيرة من الشراب دون أن تسوء حالته. ومنذ أن بلغ سن الشباب فصاعداً وهو يتلقى رسائل أو تحذيرات من «صوت» غامض أو إشارة سرية من «شيطان». وتخبرنا محاوراة «المأدبة» عن نوبات الذهول الطويلة التى كانت تنتابه، والتى استمرت واحدة منها طوال يوم وليلة - وكانت واحدة منها إبان حملة عسكرية. ويحب برفسور «تيلور» أن يفسر هذه النوبات من الذهول على أنها حالات من الانجذاب أو الانتشاء، ولكن ربما كان من المحتمل أكثر أن هذه النوبات من الذهول ترجع إلى تركيز ذهنى شديد حول مشكلة ما، وتلك ظاهرة ليست مجهولة عند مفكرين آخرين حتى إذا لم يكن لها هذا الوزن الكبير. إن طول فترة الانجذاب المذكورة فى «محاوراة المأدبة» تعمل،

Taylor: Socrates P. 38.

(١)

(٢) جميع البناءات والأعمال الفنية العظيمة التى أثرت أثينا فى عصر بيركليز، والحوائط العالية التى تربط المدينة ببوابة بيركليز، والبارثون، والأشكال الجصية على جدران Polygnotus قد بدأت واكتملت تحت إشرافه (سقراط ص ٤٦).

(٣) الساطير Satyr إله الغابات فى الميثولوجيا اليونانية نصفه إنسان ونصفه حصان ويتميز بالشهوانية والعريضة. (المترجم).

Sympos. 215 b. ff.

(٤)

Clouds, 362 (CF. Sympos. 221).

(٥)

فيما يبدو، ضد كونها نوبات من الجذب الحقيقي بالمعنى الدينى - الصوفى^(١). رغم أن هذه النوبات الطويلة من الذهول لابد أن تكون أيضاً استثنائية.

عندما كان سقراط شاباً فى العشرينات من عمره، اعتقد، كما رأينا - أنه لابد أن يتحول من النظر الكسمولوجى عند الأيونيين إلى النظر فى الإنسان نفسه، إلا أنه يبدو من المؤكد أن سقراط بدأ بدراسة النظريات الكسمولوجية فى الشرق والغرب فى فلسفات «أرخيلاوس»، و«ديوجنز الأبولونى»، وأنبادوقليس وغيرهم. ويؤكد ثاوفراسطس أن سقراط كان بالفعل عضواً فى مدرسة «أرخيلاوس» الذى خلف أنكساجوراس فى أثينا^(٢). وعلى أية حال فليس ثمة شك فى أن سقراط عانى من خيبة أمل من فلسفة أنكساجوراس. وأربكه عدم اتفاق النظريات الفلسفية المختلفة، وتلقى سقراط ضوءاً مفاجئاً من فقرة يتحدث فيها أنكساجوراس عن العقل على أنه السبب فى كل قانون طبيعى وكل نظام. وابتهج سقراط من هذه الفقرة وبدأ فى دراسة أنكساجوراس على أمل أنه سوف يفسر له كيف يعمل العقل فى العالم وكيف ينظم جميع الأشياء نحو الأفضل. غير أن ما وجده فعلاً هو أن أنكساجوراس أدخل العقل فقط لكى يحدث حركة الدوامية. ولقد دفعت خيبة الأمل هذه بسقراط إلى طريق بحثه الخاص به، متخلياً عن الفلسفة الطبيعية التى يبدو أنها لا تؤدى إلى شيء سوى الخلط والآراء المتضاربة^(٣).

أ. تيلور يظن أن سقراط - عند وفاة أرخيلائوس - كان خليفته من حيث جميع الأغراض والنوايا^(٤). ولقد حاول دعم هذه الفكرة بمساعدة مسرحية «السحب» لأرستوفان حيث نجد «سقراط» وأعوانه الذين يشاركونه صناعة الأفكار يمثلهم أرستوفان على أنهم مدمنون للعلوم الطبيعية، وعلى أنهم يعتنقون نظرية الهواء لديوجنز

(١) صحيح أن تاريخ التصوف لم يسجل نماذج لحالات جذب طويلة قارن Polain: Grâces

d'Oraison P. 256.

Phys. Opin., Fa. 4.

(٢)

Phoedo, 97 - 9 .

(٣)

Socr. P. 67.

(٤)

الأبولوني^(١). ومن ثم فإن تنصل سقراط من أنه كان له «تلاميذ»^(٢)، لابد أن يعنى - إذا صحَّ تخمين تيلور - أنه لم يكن له على الإطلاق تلاميذ يدفعون أجراً. لقد كان له أصحاب أو رفاق ولكن لم يكن له قط تلاميذ ويمكن أن يقال فى معارضة هذه الفكرة، أن سقراط فى محاوره «الدفاع»، أعلن صراحة: «غير أن الحق الصراح هو - أيها الأثينيون - أننى لم تكن لى علاقة على الإطلاق بالدراسات الفزيقية»^(٣). صحيح أنه فى الوقت الذى كان فيه سقراط يُصور على أنه يتحدث فى «محاوره الدفاع» كان قد توقف قبل ذلك بوقت طويل عن النظر فى الطبيعة (أى الدراسات الكسمولوجية)، لكن كلماته لم تكن بالضرورة تتضمن أنه لم يشغل ألياً بمثل هذه الدراسات. والواقع أننا نعرف كواقعة أنه انخرط، بالفعل فى هذه الدراسات. لكنه يبدو فى نظر المؤلف أن النعمة كلها تسير ضد فكرة أن سقراط لم يكن أبداً يترأس مدرسة تعمل بهذه الدراسات؛ ولا شك أن ما قاله فى «محاوره الدفاع» لا يبرهن - بالمعنى الدقيق، على أن سقراط لم يكن يترأس مثل هذه المدرسة قبل «حواراته»، لكن التأويل الطبيعى هو - فيما يبدو - أنه لم يشغل قط هذه الوظيفة.

«حوارات» سقراط ومناقشاته التى فسرت التغير المحدد لسقراط إلى فيلسوف أخلاقى تهكمى، يبدو أنها تعود إلى نبوءة كاهنة دلفى الشهيرة، لقد سأل «شيرفون» التلميذ المخلص لسقراط الكاهنة: هل هناك إنسان حى هو أحكم من سقراط؟ وتلقى الجواب: «كلا!». ولقد جعل ذلك سقراط يفكر، ثم انتهى إلى نتيجة هى أن الآلهة تعنى أنه أحكم الناس لأنه يعترف بجهله؛ عندئذ وصل إلى تصور رسالته فى الحياة وهى أن يبحث عن الحقيقة اليقينية الثابتة، عن الحكمة الحقة، وأن يبحث عن مساعدة أي شخص يوافق أن يصغى إليه^(٤). ومهما بدت قصة الكاهنة غريبة، فمن المرجح جداً أن تكون قد حدثت فعلاً، إذ ليس من المحتمل أن يكون أفلاطون قد ذكر قصة مختلفة على لسان سقراط فى إحدى محاوراته (الدفاع) التى هى مخصصة - بوضوح - لتقديم رواية تاريخية

Clouds, 97.

Apol. 19.

Apol. 19.

Apol. 20FF.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

عن محاكمة الفيلسوف. لا سيما في الزمن المبكر الذي كُتبت فيه «محاورة الدفاع» وكان لا يزال الكثير ممن يعلمون الوقائع لا يزالون أحياء.

تزوج سقراط من «أكرانتيب» والقصص عن سلاطتها ورداءة طبعها معروفة جيداً، وهي قصص ربما كانت صحيحة وربما كانت غير صحيحة. ولا شك أنه تم استنتاجها من صورة زوجة سقراط في محاورة «فيدون». ومن المرجح أن يكون زواجه منها قد تم في العشر سنوات الأولى من حرب البلبونيز. ففي هذه الحرب يتحدث سقراط عن بسالته في حصار بوتديا Potidaea ٤٣١/٤٣٠. وكذلك اشترك في الحرب بين أثينا وأهل بوتديا عام ٤٢٤، وفيها انهزم الأثينيون، وحضر الحرب خارج مدينة أمفيبوليس عام ٤٢٢^(١).

ثانياً: مشكلة سقراط:

مشكلة سقراط هي مشكلة تحديد ماذا تكون تعاليمه الفلسفية. ومراجعتنا في هذا الموضوع وهي الأعمال السقراطية لزينوفون (الذكرات، والمأدبة) ومحاورات أفلاطون، وبعض عبارات مختلفة لأرسطو، ومسرحية السحب لأرسطوفان تجعل من هذه المهمة مشكلة صعبة. فإذا ما وثق المرء، مثلاً، في زينوفون وحده، سيكون لديه انطباع بأنه رجل يهتم اهتماماً رتيبياً بالمواطنين الصالحين وبالرجال الطيبين، لكنه لا يشغل نفسه بمشكلات المنطق والميتافيزيقا - بل بمعلم أخلاقي شعبي. ومن ناحية أخرى إذا ما أراد المرء أن يحصل على صورة سقراط من محاورات أفلاطون مأخوذة ككل، فإن المرء سيكون لديه انطباع بأننا أمام فيلسوف ميتافيزيقي على أعلى مستوى، رجل لا يقتنع بطرح أسئلة حول السلوك اليومي، بل يضع أسس الفلسفة الترنسندنتالية التي تتميز بوجود نظرية عن عالم المثل الميتافيزيقي، أما عبارات أرسطو - من ناحية أخرى - (إذا ما أعطيناها تفسيرها الطبيعي) - فهي تجعلنا نفهم أنه على الرغم من أن سقراط لم يكن بعيداً عن الدراسة النظرية، فإنه لم يكن هو نفسه يعلم الناس نظرية الصور أو المثل التي تتميز بها الفلسفة الأفلاطونية.

وكانت النظرة العامة هي أنه على الرغم من أن الصورة التي رسمها زينوفون لسقراط

(١) الدفاع ٢٨د ويذهب بيرنت إلى أنه ربما كانت الإشارة إلى الصراع عند تأسيس ١٥.

Amphipolis (قبل هذا التاريخ بحوالي ١٥ سنة).

كانت «عادية» أكثر مما ينبغي وربما «تافهة»، وذلك يرجع أساساً إلى افتقار زينوفون للاهتمام والقدرة الفلسفية، (ولقد أدى ذلك بزینوفون - رغم أنه قد يبدو غير محتمل - أن يحاول عامداً أن يجعل سقراط يظهر على نحو عادي أو مألوف أكثر مما هو عليه فعلاً وأكثر مما يعرف هو نفسه أنه كذلك وذلك بسبب الدفاع عنه)، ونحن لا نستطيع أن نرفض شهادة أرسطو، وبالتالي فنحن مضطرون إلى الانتهاء بأن أفلاطون - باستثناء الأعمال السقراطية المبكرة - مثل «محاورة الدفاع» - وضع نظرياته الخاصة على لسان سقراط، وهذه النظرة لها ميزة كبرى هي أن سقراط كما صوره زينوفون وأفلاطون، يوضعان في تعارض صارخ (لأن قصور الصورة التي رسمها زينوفون يمكن تفسيرها بأنها نتيجة لطبع زينوفون الخاص وسيطرة اهتماماته الشخصية). في الوقت الذي لا تطرح فيه شهادة أرسطو تماماً، وبهذه الطريقة تظهر صورة متسقة تقريباً، لسقراط. ولن يحدث أى خطأ لا مبرر له (هكذا سوف يؤكد معتنقو النظرية) في أى مصدر من هذه المصادر. وهناك مَنْ اعترض على هذه النظرة من أمثال «كارل جويل» الذي أسس نظوره لسقراط على شهادة أرسطو، مؤكداً أن سقراط كان مفكراً عقلانياً ممثلاً للنمط الأتيقي، وأن سقراط كما صوره زينوفون يمثل النمط الأسبرطي، وهو نمط لا يقره التاريخ. وإذن فزينوفون عند «جويل» يقدم صورة دورية Doric عن سقراط ويمثله تمثيلاً خاطئاً^(١).

بينما يؤكد «دورنج» Doring - من ناحية أخرى أننا لا بد أن نعود إلى زينوفون لكي نحصل على الصورة التاريخية لسقراط. أما شهادة أرسطو فهي تشتمل، ببساطة، على حكم موجز من الأكاديمية القديمة عن الأهمية الفلسفية لسقراط، بينما استخدم أفلاطون سقراط كمشجب (أو وسيلة) يعلق عليه نظرياته الفلسفية الخاصة^(٢). وهناك وجهة نظر أخرى روج لها في هذه البلاد جون بيرت وأ. تيلور. فعندهما أن سقراط التاريخي هو سقراط الأفلاطوني^(٣). ولا شك أن أفلاطون نمّق فكر سقراط، لكن كل ما ذكره على

(١) K. Joel: Der echts und Xenophontische sokrates, 1893.

(٢) Dielehre des Sokrates als sozialesre form system, Mum chem, 1896.

(٣) على حين أنه من المستحيل تماماً النظر إلى سقراط كما يصوره أرسطوفان، وسقراط كما يصوره زينوفون على أنهما شخص واحد. وليس ثمة صعوبة في النظر إليهما على أنهما صورتان مشوهتان لسقراط كما نعرفه من أفلاطون. الأولى صورة مشوهة بطريقة مشروعة بهدف الكوميديا والثانية غير مشروعة لأسباب دفاعية «جون بيرت الفلسفة اليونانية ط ص ١٤٩». (المؤلف).

لسانه فى المحاورات من فكر فلسفى يمثل أساساً التعاليم الفعلية لسقراط. ولو صحَّ ذلك، فلا بد أن يكون سقراط نفسه عندئذ مسئولاً عن نظرية المثل (أو الصور) الميتافيزيقية. وفى هذه الحالة فإن عبارة أرسطو (إن سقراط لم يميز بين المثل) إما أن ترفض على اعتبار أنها تعود إلى الجهل، أو نتحل لها الأعذار المستمرة. ومن غير المحتمل - هكذا يقول برنت وتيلور - أن يكون أفلاطون قد وضع كل نظرياته على لسان سقراط إذا لم يكن الأخير قد اعتنقها قط، فى حين أن الناس الذين يعرفون سقراط بالفعل، ويعرفون ما الذى يعلمه للناس فعلاً - لا يزالون على قيد الحياة. ويشيران، فضلاً عن ذلك، إلى أنه فى بعض المحاورات المتأخرة لأفلاطون، لم يعد سقراط يلعب الدور الرئيسى فى المحاورات، فى حين أنه فى محاورات «القوانين» قد ترك جانباً تماماً - ويستتجان من ذلك أنه حيثما يلعب سقراط بالفعل الدور الرئيسى فهو يعبر عن أفكاره الخاصة، ولا يعبر عن أفكار أفلاطون، على حين أن أفلاطون فى المحاورات المتأخرة يطور آراء مستقلة (مستقلة عن سقراط على الأقل). وهكذا انزاح سقراط إلى الخلف، ولا شك أن هذه الحجة الأخيرة حجة قوية، كواقعة المحاورات المبكرة مثل محاورات «فيدون» التى تعالج موت سقراط، تشغل فيها نظرية المثل مكاناً مرموقاً. لكن إذا كان سقراط كما صوره أفلاطون هو سقراط التاريخى، لكان من المنطقى أن نقول إن أفلاطون فى «طيمائوس» - مثلاً - قد وضع على لسان المتحدث الرئيسى أفكاراً ليس هو نفسه - أي أفلاطون - مسئولاً عنها. وما لم يكن سقراط يمثل أفلاطون نفسه، فليس هناك ما يبرر أن يفعل «طيمائوس» ذلك أيضاً. والواقع أن تيلور لم يتردد فى اعتناق هذا الرأى المتطرف - إذا كان موقفاً متسقاً - لكن ليس من المحتمل أن نكون بذلك قادرين على إعفاء أفلاطون من المسؤولية عن معظم ما قاله فى المحاورات، بل أيضاً بالنسبة لمحاورات «طيمائوس» - لو صحَّ ما يقوله تيلور - فكيف يمكن لنا أن نفسر هذه الواقعة المتميزة التى أصبحت ظاهرة لأول مرة فى القرن العشرين الميلادى؟^(١)

ومن ناحية أخرى فإن التدعيم المنسوق لوجهة نظر تيلور - بيرنت القائلة بأن سقراط

(١) قارن ص ٢٥٩ - ٢٦١ من هذا الكتاب. وانظر أيضاً كورنفورد «كسمولوجيا أفلاطون»، حيث يناقش نظرية بورفسور تيلور (المؤلف).

كما صوره أفلاطون هو سقراط التاريخي - يتضمن أن يُنسب إلى سقراط توضيحات وتنقيحات وتهذيبات للنظرية المثالية ليس من المرجح أن سقراط التاريخي قال بها، كما أنها لابد أن تؤدي إلى تجاهل تام لشهادة أرسطو.

صحيح أن قدراً كبيراً من النقد الذي وجهه أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» إلى النظرية المثالية موجه أساساً إلى الصورة الرياضية للنظرية التي كان أفلاطون يؤكد فيها محاضراته في الأكاديمية، وأن هناك إهمالاً غريباً، في جزئيات معينة، لما قاله أفلاطون في المحاورات، وهي حقيقة ربما أشارت إلى أن أرسطو لم يعرف إلا النظرية غير المنشورة التي ذكرها في الأكاديمية. لكن لن يكون كافياً - بلا شك - أن نقول إن هناك قسمة ثنائية كاملة بين نسخة النظرية التي قدمها أرسطو (سواء إذا كانت منصفة أم لا) وبين النظرية التي طورها في المحاورات. وفضلاً عن ذلك فإن الواقعة نفسها التي تقول إنه طرأ على النظرية تطور، وتعديل، وتنقيح في المحاورات، فذلك يعني أنها تمثل - في أحد جوانبها على الأقل - أفكار أفلاطون الخاصة حسب موقفه. فالكتاب القدماء المتأخرون يعتقدون - بلا شك - أن في استطاعتنا أن ننظر إلى المحاورات على أنها تعرض فلسفة أفلاطون، رغم اختلافها فيما يتعلق بعلاقة المحاورات بتعاليم سقراط، أما الكتاب المبكرون فيعتقدون أن أفلاطون قدم كثيراً من أفكاره في المحاورات. فقد عارض سيريانوس Syrianus أرسطو، أما برفسور «فيلد Field» فقد لاحظ أن مبرراته يبدو أنها: «إحساسه الخاص بما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين المعلم والتلميذ»^(١) هناك دليل لصالح الفرض الذي يقول به بيرنت - تيلور، وهو عبارة عن فقرة في الرسالة الثانية حيث يؤكد أفلاطون أن ما قاله في كتاباته ليس سوى ما قاله سقراط مع «التجميل وإعادة الشباب»^(٢) غير أنه أولاً: حقيقة الفقرة، بل الرسالة بأسرها، غير مؤكدة. وثانياً: يمكن تفسير هذه العبارة على أنها تعني أن المحاورات تقدم ما كان أفلاطون يعتبره البنية الميتافيزيقية الفوقية، وقد نمقتها هو نفسه بطريقة مشروعة، والتي أقامها على أساس ما كان يقوله سقراط بالفعل. (ويعتقد «فيلد» أنها ربما تشير إلى تطبيق منهج سقراط وروحه على

(١) أفلاطون ومعاصروه ص ٢٢٨ . وقارن الموجز الذي قدمه «فيلد» للدلائل على أسئلة سقراط ص

٦١ - ٦٣ . (المؤلف).

314 c.

(٢)

مشكلات «حديثة»). لأنه لا يوجد شخص يبلغ من الحمق جداً يجعله يعتقد أن المحاورات لا تنطوي على شيء من سقراط التاريخي. وإذا كان أفلاطون قد عالج المشكلات الأستمولوجية والأنطولوجية في محاورات تالية من خلال تأمل هذه التعاليم، فربما يكون قد نظر بطريقة مشروعة إلى النتائج التي وصل إليها كتطور مقبول وتطبيق مشروع لتعاليم سقراط ومنهجه. أما كلماته في الرسالة فربما جاءت من زاوية اقتناعه أن النظرية المثالية - يمكن أن ينظر إليها بلا إجحاف على أنها استمرار لتعاليم سقراط وتطوير لها - غير أن ذلك لا يعني أنها الصورة الرياضية التي كانت تدرس في الأكاديمية.

وسيكون، بالطبع، من السخف أن نذهب إلى أن النظرية التي يعرضها باحثون من أمثال بروفيسور تيلور وبرفسور بيرنت يمكن التغاضي عنها ولو للحظة؛ والقيام بشيء من هذا القبيل هو آخر شيء يفكر فيه المؤلف. لكن من المستحيل في كتاب عام عن الفلسفة اليونانية أن نعالج المسألة بأي قدر من الاستفاضة أو أن نوفى نظرية تيلور - بيرنت - حقها الذي تستحقه من الدراسة. ولا بد أن أعبر عن اتفاقى مع ما قاله مستر «هاكفورث»^(١) بخصوص عدم وجود مبرر لتجاهل شهادة أرسطو التي تقول إن سقراط لم يميز بين المثل. لقد ظل أرسطو ما يقرب من عشرين سنة في الأكاديمية، ومهتماً كما كان بتاريخ الفلسفة، ومن الصعب إهمال هذا الأجل لهذه النظرية الأفلاطونية الهامة عن المثل. أضف إلى ذلك واقعة أن الشذرات المتبقية من محاورات أسخين لا تعطينا أى مبرر لكى نختلف عن وجهة نظر أرسطو، ولقد قيل إن أسخين قد قدّم أدقّ صورة عن سقراط. ولهذه الأسباب يبدو من الأفضل أن نقبل شهادة أرسطو. وأن نتفق على أن الصورة التي رسمها زينوفون لسقراط ليست هي الصورة التامة الكاملة لسقراط. لنؤكد النظرية التقليدية التي تقول إن أفلاطون وضع نظرياته الخاصة على لسان أستاذه سقراط الذي يجعله ويحترمه. أما الرواية الموجزة عن نشاط سقراط الفلسفي التي تقال الآن فهي من ثم تقوم على هذه النظرية التقليدية. وأولئك الذين يؤكدون نظرية تيلور - بيرنت يقولون بالطبع إن هناك خطأ ارتكب في حق أفلاطون. لكن هل يكون الموقف أفضل إذا ما ارتكب الخطأ في حق أرسطو؟ فإذا لم يكن الأخير قد دخل في نقاشات شخصية مع أفلاطون وتلامذته

(١) قارن مقاله عن سقراط في مجلة «الفلسفة» عدد يوليو عام ١٩٣٣ (المترجم).

خلال فترة طويلة من الزمان، فربما سمحنا بإمكان الخطأ من جانبه، غير أن هذا الخطأ من وجهة نظر شخص قضى عشرين سنة في الأكاديمية فهو غير وارد ولا مجال للبحث فيه. لكن من غير المحتمل أن يكون من الممكن أن نحصل على يقين مطلق عن الصورة الدقيقة - تاريخياً - عن سقراط؛ وسيكون من غير الحكمة أكثر من ذلك أن نرفض جميع التصورات - على أنها عديمة القيمة - فيما عدا تصور المرة المتعاقب. وفي استطاعة المرء فحسب أن يضع مبرراته لقبول إحدى صور سقراط أكثر من الأخرى، ويترك الموضوع عند هذا الحد.

لقد استخدمت صورة زينوفون في التفسير الموجز التالي لتعاليم سقراط: ليس في استطاعتنا أن نقول إن زينوفون إما أن يكون ساذجاً أو كاذباً. لكن من الصواب تماماً أنه يصعب أحياناً - وأحياناً من المستحيل - أن نفرق بين سقراط وأفلاطون «فإن من الصعب تقريباً أن نفرق بين سقراط وزينوفون، ذلك لأن كتابة المذكرات هو عمل فني مثل أي محادثة لأفلاطون، رغم أن الطريقة مختلفة بقدر اختلاف زينوفون عن أفلاطون»^(١). لكن زينوفون - كما أشار مستر «ليندساي» كتب كثيراً إلى جانب «المذكرات»، وكثيراً ما أظهرت دراسة كتاباته من هو زينوفون حتى إذا لم تظهرنا دائماً على من هو سقراط. وتعطينا «المذكرات» انطباعاً بأن سقراط كما بصوره زينوفون هو من صنعه، ونحن نعتقد أنه عموماً جدير بالثقة، حتى إذا كان من المفيد أن نتذكر دائماً العبارة الأسكولائية القديمة: «ما نستعيده سوف يستعاد هو نفسه».

ثالثاً - النشاط الفلسفي لسقراط :-

أعلن أرسطو أن هناك إصلاحين للعلم ربما كان من الإنصاف أن ننسبهما إلى سقراط: «استخدامه للحجج الاستقرائية والتعريفات الكلية»^(٢) والملاحظة الأخيرة ينبغي أن نفهم في سياق العبارة التالية أن «سقراط لم يجعل الكليات أو التعريفات توجد منفصلة في حين أن خليفته هو الذي جعل لها وجوداً منفصلاً، وهذا هو نوع الأشياء التي يسمونها المثل».

(١) أ. د. ليند ساي في مقدمته لكتاب «أحاديث سقراطية» Everyman P. Viii (المؤلف).

Metaph. M. 1078b 27 - 9 .

(٢)

وعلى ذلك كان سقراط مهتماً بالتعريفات الكلية: أي ببلوغ تصورات محددة وثابتة. لقد عرض السوفسطائيون النظريات النسبية رافضين ما هو صحيح على نحو كلي وضروري. إلا أن سقراط سحرته وأدهشته واقعة أن يبقى التصور الكلي على نحو ما هو عليه: فالأمثلة الجزئية يمكن أن تختلف في حين يبقى التعريف راسخاً. ويمكن توضيح هذه الفكرة بمثال التعريف الأرسطي للإنسان أنه «حيوان عاقل»، ونحن نجد أن أفراد البشر يختلفون في مواهبهم: فالبعض منهم موهوبون بقدرات عقلية ممتازة والبعض الآخر ليست لديه هذه المواهب. والبعض يسير في حياته على هدى العقل؛ في حين أن آخرين يستسلمون للغريزة والانفعالات العابرة بلا تفكير. وبعض الناس لا يستمتعون بالاستخدام الحر لعقولهم. إما لأنهم نيام أو لأن لديهم «عيوباً عقلية». غير أن جميع الحيوانات التي تمتلك موهبة العقل - سواء أكانوا يستخدمونه فعلاً أم لا - سواء أكان في استطاعتهم استخدامه استخداماً حراً أو منعهم من ذلك عيب عضوي - هم بشر: ويتحقق فيهم تعريف الإنسان. ويبقى هذا التعريف مستتباً وصالحاً للانطباق على الجميع فلو أن فلاناً إنسان فهو إذن «حيوان عاقل»، ولو أنه كان «حيواناً عاقلاً» فهو إذن «إنسان». وليس في استطاعتنا الآن أن نناقش الوضع الدقيق أو الإشارة الموضوعية لأفكار الجنس والنوع. فنحن نريد فقط توضيح التقابل بين الجزئي والكلي، وأن نشير إلى الطابع المستمر للتعريف. لقد ذهب بعض المفكرين إلى أن التصور الكلي تصور ذاتي تماماً، لكن من الصعب جداً أن نرى كيف يمكن لنا أن نشكل مثل هذه الأفكار الكلية، ولماذا نضطر إلى تشكيلها ما لم يكن لها أساس من الواقع. وعلينا أن نعود فيما بعد إلى مسألة المرجع الموضوعي، والوضع الميتافيزيقي للكليات: وكيفي الآن أن نشير إلى أن التصور الكلي أو التعريف يضعنا أمام شيء ثابت ودائم يقف أمامنا، من خلال امتلاكه لهذه الخصائص في عالم الجزئيات الفانية. وحتى لو اختفى من الوجود جميع البشر، فإن تعريف الإنسان بأنه «حيوان عاقل» سيظل كما هو. ومن ناحية أخرى فربما قلنا عن قطعة من الذهب أنها «ذهب حقيقي» مما يعني أن تعريف الذهب، بمقياس أو معيار كلي، يتحقق في هذه القطعة، وبالمثل تحدث عن أشياء على أنها جميلة - قليلاً أو كثيراً - مما يعني أنها تقترب من معيار الجمال بدرجة كبيرة أو صغيرة، وهو معيار لا يتغير أو يختلف بالنسبة للموضوعات الجميلة في تجربتنا، لكنه يظل مستمراً وثابتاً «يحكم» - إن صح التعبير -

جميع الموضوعات الجزئية الجميلة. وبالطبع ربما نخطيء فنفترض أننا نعرف مقياس الجمال. لكننا عندما نقول عن الأشياء إنها جميلة فإن ذلك يعني أن هناك مقياساً للجمال وإذا أخذنا مثلاً أخيراً قلنا إن علماء الرياضة يتحدثون ويعرفون: الخط، والدائرة... إلخ في حين أن الخط الكامل والدائرة التامة لا يوجدان بين موضوعات التجربة، فليس ثمة - على الأكثر - سوى اقترابات من تعريف الخط وتعريف الدائرة. ومن ثم فهناك تقابل بين الأشياء الناقصة المتغيرة التي نلتقي بها في تجاربنا اليومية من ناحية، وبين التصور الكلي أو التعريف من ناحية أخرى. وإذن فمن السهل أن نرى كيف تؤدي بسقراط إلحاق مثل هذه الأهمية للتعريف الكلي. لقد رأى مع سيطرة الاهتمام بالسلوك الأخلاقي، أن التعريف يقدم صخرة صلبة يستطيع أن يقف عليها البشر وسط بحر النظريات النسبية السوفسطائية. فالعدالة، مثلاً، وفقاً للأخلاق النسبية تتغير من مدينة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى مجتمع: فليس في استطاعتنا أن نقول أبداً إن العدالة هي كذا وكذا، وأن مثل هذا التعريف يصلح لجميع المدن. لكننا يمكن أن نقول فحسب إن العدالة في مدينة أثينا هي كذا، وفي تراقية هي كيت، إلا أننا إذا ما وصلنا ذات مرة إلى تعريف كلي للعدالة يعبر عن الطبيعة الداخلية للعدالة، ويصلح لجميع البشر، عندئذ سوف يكون لدينا شيء مؤكد نبني عليه، ونستطيع أن نحكم لا فقط على الأفعال الفردية، بل أيضاً على القواعد الأخلاقية للدول المختلفة، بمقدار ما نجد التعريف الكلي للعدالة أو نبتعد عنه.

٢ - ويمكن أن نعزو إلى سقراط بحق، فيما يقول أرسطو «الحجج الاستقرائية»، فكما أنه من الخطأ أن نفترض أن سقراط عندما انشغل «بالتعريفات الكلية» كان معنياً بمناقشة الوضع الميتافيزيقي للكلي، فكذلك سيكون من الخطأ أن نفترض أنه عندما انشغل «بالحجج الاستقرائية» فإن سقراط كان معنياً بمشكلات المنطق. وعندما نظر أرسطو إلى الممارسات الفعلية لسقراط، ومنهجه، فإنه لخصها في مصطلحات فلسفية، إلا أننا لا ينبغي أن نفهم من ذلك أنه يعني أن سقراط طورَ نظرية واضحة في الاستقراء من منظور عالم المنطق.

فماذا كان المنهج العملي لسقراط؟ إنه يأخذ شكل «الجدل» أو المحادثة، فهو يدخل في محادثة مع شخص ما، ويحاول أن يستخرج من داخله أفكاره عن موضوع ما. فقد يعترف، مثلاً، بجهله عما هي الشجاعة، فيسأل محاوره عما إذا كان في استطاعته إلقاء أي

ضوء على الموضوع، أو أن يقود سقراط المحادثة في هذا الاتجاه، عندما يستخدم المحاور كلمة «الشجاعة» فإن سقراط يسأله: وما هي الشجاعة، معترفاً بجهله بها وبرغبته في أن يعرف معناها، وما دام رفيقه قد استخدم الكلمة فلا بد أنه يعرف معناها، وعندما يقدم له تعريفاً أو وصفاً لها، يعترف سقراط برضاه التام، إلا أنه يلمح إلى أن هناك مشكلة صغيرة أو مشكلتين يود من المحاور توضيحها. وبالتالي يبدأ في طرح بعض الأسئلة ويترك للطرف الآخر أن يأخذ معظم الحديث، وإن كان يبقى مسار المحادثة تحت سيطرته، وهكذا يستطيع أن يُبدي رأيه في عدم كفاية التعريف المقترح للشجاعة. فيعود المحاور إلى تعريف جديد أو إلى تعريف معدّل، وهكذا تسير العملية حتى تصل - أو لا تصل - إلى نهاية ناجحة.

وعلى ذلك فإن الجدل يبدأ من تعريفات أقل كفاية إلى تعريفات أكثر كفاية، أو من النظر في أمثلة جزئية إلى التعريف الكلي. والواقع أن الحوار في بعض الأحيان لا يصل إلى نتيجة محددة^(١). إلا أن الهدف واحد في جميع الأحوال وهو الوصول إلى تعريف كلي حقيقي، وإذا ما سارت الحجة من الجزئي إلى الكلي، أو من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، فيمكن أن يقال، حقاً، إن ذلك هو مسار الاستقراء. ويذكر «زينوفون» بعض الظواهر الأخلاقية التي حاول سقراط البحث فيها أملاً أن تدعم طبيعتها عن طريق التعريف مثل: التقوى واللاتقوى، العادل والظالم، الشجاعة والجبن^(٢). وتعالج المحاورات المبكرة لأفلاطون نفس القيم الأخلاقية - فمحاورة «أوطيفرون» تعالج التقوى (ولا تصل إلى نتيجة) و«خارميدس»، تعالج العفة (ولا تصل إلى نتيجة) و«وليسيس» تعالج الصداقة (ولا تصل إلى نتيجة) فالبحث يُعنى، على سبيل المثال، بطبيعة الظلم. والأمثلة التي تقدم: الغش، إلحاق الأذى، الاستعباد... الخ، ويشار عندئذ إلى أنه عندما تحدث هذه الأمور للأصدقاء يقع الظلم. غير أن الصعوبة التي تنشأ هي إذا ما سرق شخص ما مثلاً سيف صديق عندما تمر بهذا الصديق لعظات يأس ويريد أن يرتكب جريمة

(١) محاورات أفلاطون المبكرة، التي يمكن اعتبارها، في أمان، محاورات «سقراطية» في طابعها، تنتهي بصفة عامة دون أي نتيجة إيجابية أو معينة (المؤلف).

(٢)

الانتحار، فلا يقع ظلم في هذه الحالة. ولا يكون هناك ظلم من جانب الأب إذا مارس الضغط على ابنه المريض لجبره على تناول الدواء الذي يعمل على شفائه. ويبدو من ثم أن الأفعال لا تكون ظالمة إلا إذا مورست ضد الأصدقاء بقصد إيذائهم^(١).

٣ - وقد يبرهن الجدل بالطبع على شيء يُغضب، ويربك، ويذل أولئك الذين انتصح جهلهم أو تحطمت ثقتهم الزائدة - وربما دأبت خيال الشباب الذين التفوا حول سقراط ليشاهدوا الكبار من ذويهم وقد «وضعوا في مأزق حرج» - إلا أن هدف سقراط لم يكن الإذلال أو الإرباك، وإنما اكتشاف الحقيقة لا بوصفها فكراً نظرياً خالصاً، بل من منظور الحياة الصالحة أو الخير: لكي تسلك سلوكاً سليماً، فلا بد لك أن تعرف ما هي الحياة الصالحة أو الخير. ومن ثم فإن «تهكمهم»، واحترافه للجهل، كان جاداً، فهو لم يكن يعرف ويريد أن يكتشف، ويريد أن يحض الآخرين على أن يفكروا لأنفسهم، وأن يقدموا فكراً حقيقياً للعمل البالغ الأهمية الذي تسير عليه نفوسهم. ولقد كان سقراط مقتنعاً أتم الاقتناع بقيمة النفس؛ بمعنى الذات المفكرة المريدة، ورأى بوضوح أهمية المعرفة، وأهمية الحكمة الحققة، إذا ما أردنا رعاية النفس بطريقة صحيحة. فما هي القيم الحقيقية للحياة البشرية، التي يمكن أن تتحقق في السلوك؟ لقد أطلق سقراط على منهجه اسم «التوليد»، ليس فقط على سبيل التلميح لمهنة أمه، بل لكي يعبر عن نيته في مساعدة الآخرين على استخراج الأفكار الصحيحة من أذهانهم، مع مراعاة الفعل الصواب. وإذا كان ذلك كذلك فمن السهل أن نفهم لماذا أعطى سقراط كل هذه الأهمية للتعريف، فهو لم يكن متحذلقاً، بل مقتنعاً أن المعرفة الواضحة للحقيقة جوهرية للسيطرة الحققة على الحياة. وهو يريد أن يولد أفكاراً صحيحة في صورة تعريف واضح، لا من أجل غاية نظرية، بل من أجل هدف عملي. ومن هنا كان انشغاله بالأخلاق.

٤ - لقد سبق أن ذكرت أن اهتمام سقراط كان اهتماماً أخلاقياً بالدرجة الأولى. ولقد قال أرسطو بوضوح تام أن سقراط: «انشغل بالمسائل الأخلاقية»^(٢). ومن ناحية أخرى «انشغل سقراط بفضائل الشخصية: وأصبح - لارتباطه بهذه الفضائل - أول من طرح مشكلة التعريفات الكلية»^(٣). ولا شك أن عبارة أرسطو هذه هي وليدة صورة سقراط كما رسمها «زينوفون».

Mem. 4.2, 14FF.

(١)

Metaph. A. 987 b 1 - 2 .

(٢)

Metaph. M. I, 078 b 17 - 19 .

(٣)

ويروي أفلاطون في محاوره «الدفاع» مهنة سقراط أثناء محاكمته: «إنه فعل أقصى ما يستطيع عمله لمساعدة كل إنسان محاولاً إقناع كل فرد فيكم بأنه ينبغي عليه أن يلتفت إلى نفسه، وأن يبحث عن النضيلة والحكمة قبل أن يهتم بمصالحه الخاصة وأن ينظر إلى الدولة قبل أن يهتم بمصالح الدولة. وأن ذلك لا بد أن يكون الترتيب الذي ينبغي عليه أن يراعيه في كل سلوكه»^(١). ولقد كانت تلك هي «رسالة» سقراط الذي نظر إليها على أنها فرضتها عليه إلهة دلفي، أن يثير في الناس العناية بأنبل ما فيهم: النفس، من خلال اكتساب الحكمة والفضيلة. ولم يكن بذلك مجرد منطقي متحلق، ولا مجرد ناقد هدام. بل مفكر صاحب رسالة فإذا ما نقد وعارض الآراء السطحية والافتراضات المستهتره، فإن ذلك لا يرجع إلى رغبة عابثة أو طائشة لممارسة مهارته الجدلية الفائقة. بل إلى رغبته في الارتفاع بالخير الموجود عند محاوريه، وأيضاً لكي يعلم نفسه. إننا لا نتوقع، بالطبع، أن تنفصل الاهتمامات الأخلاقية انحصاراً تاماً عند المواطن في دولة المدينة اليونانية. ذلك لأن اليوناني كان أساساً مواطناً، وكان عليه أن يعيش حياة صالحة في إطار المدينة. وهكذا فإن زينوفون يخبرنا أن سقراط بحث وتساءل: «ما هي دولة المدينة، وماهي بداية هذا العالم، وما هو أصل هذه الكائنات». ونحن نجد عبارة سقراط في محاوره «الدفاع» عن الاهتمام بالدولة ذاتها قبل النظر في مصلحة الدولة^(٢). غير أن سقراط لم يكن مهتماً بالجانب السياسي بما هو كذلك، وإنما كان مهتماً - كما تدل الملاحظة الأخيرة، وكما هو واضح من حياة سقراط نفسها - بالحياة السياسية من جانبها الأخلاقي. لقد كان من الأهمية العظمى بالنسبة للرجل اليوناني الذي يريد أن يعيش حياة فاضلة، أن يتحقق مما هي عليه الدولة، وكذلك معنى المواطن، لأننا لا نستطيع أن نغنى بالدولة ما لم نعرف طبيعة الدولة وماذا عسى أن تكون الدولة الفاضلة. كما أنه يسعى إلى المعرفة كوسيلة للفعل الأخلاقي.

٥ - هذه العبارة الأخيرة تستحق بعض التطوير، طالما أن النظرية السقراطية فيما يتعلق بالعلاقة بين المعرفة والفضيلة تتميز بها الأخلاق السقراطية، فعند سقراط أن المعرفة والفضيلة شيء واحد، بمعنى أن الرجل الحكيم هو مَنْ يعرف ما الصواب، ويفعل

Apol. 36 .

(١)

Xenophon. I, 1 16 Apol. 36.

(٢)

أيضاً ما هو صواب. وبعبارة أخرى لا أحد يفعل الشر وهو يعلم ذلك، ويكون غرضه فعل الشر، فلا أحد يختار الشر بما هو كذلك.

هذه «العقلانية الأخلاقية» تبدو لأول وهلة في تناقض صارخ مع وقائع الحياة اليومية؛ ألسنا على وعي بأننا نحن أنفسنا نفعل أحياناً عن عمد ما نعرف أنه خطأ؟ وألسنا نكون مقتنعين أن الناس الآخرين يسلكون أحياناً نفس السلوك؟ ونحن عندما نتحدث عن إنسان ونقول إنه مسئول عن سلوكه السيء، ألسنا نعتقد أنه فعل هذا الفعل مع علمه أنه سيء؟ فإذا كان لدينا ما يبرر أن نفترض أنه لا يلام لجهله بسوء السلوك، فإننا في هذه الحالة لا نعتبره مسئولاً أخلاقياً عما فعل. ومن ثم فنحن نميل إلى الاتفاق مع أرسطو - عندما انتقد التوحيد بين المعرفة والفضيلة. على أساس أن سقراط نسي الجوانب اللامعقولة في النفس، ولم يلاحظ ملاحظة كافية واقعة الضعف الأخلاقي الذي يؤدي بالمرء إلى أن يفعل ما يعرف أنه خطأ^(١).

ولقد قيل: كما أن سقراط نفسه كان متحرراً من تأثير الانفعالات الطاغية فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي، فقد مال إلى أن ينسب نفس هذا الوضع إلى الآخرين، ومنتهياً إلى أن الفشل في فعل ما هو صواب يرجع إلى الجهل أكثر منه إلى الضعف الأخلاقي. كما قيل أيضاً إن سقراط عندما وحد بين الفضيلة والمعرفة أو الحكمة لم يكن في ذهنه أي نوع من المعرفة، بل الاقتناع الشخصي الحقيقي. ومن هنا يشير برفسور «ستيس» إلى أن الناس يمكن أن يذهبوا إلى الكنيسة ويقولون إنهم يؤمنون أن خيرات هذا العالم لا تساوي شيئاً، في حين أنهم يسلكون كما لو أن هذه الخيرات هي الشيء الوحيد الذي له قيمة. وليس هذا هو نوع المعرفة التي كان سقراط يضعها في ذهنه: فهو يقصد الاقتناع الشخصي الحقيقي^(٢).

وقد يكون ذلك كله صحيحاً، لكن لا يزال من المهم أن نضع في ذهننا ما الذي كان سقراط يعنيه بكلمة «صواب». فعند سقراط أن الفعل الصواب هو فعل ذو نفع حقيقي،

Eth. Nic. 114 5 b.

(١)

(٢) تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية ص ١٤٧ - ١٤٨. ومع ذلك فإن برفسور ستيس يعتقد «أن نقد أرسطو

لسقراط لا يمكن الرد عليه».

بمعنى أنه ينمي سعادته الحققة. فكل إنسان يسعى بالطبع إلى سعادته الخاصة أو إلى خيره الخاص. لكن ليست كل أنواع الأفعال الممتعة التي تظهر في وقت ما، تعمل على تنمية سعادة المرء الحققة. فقد يكون، مثلاً، من الممتع لشخص ما أن يكون ثملاً على الدوام، لا سيما إذا ما كان يعاني من حزن طاع. لكن ذلك لا يمثل خيره الخاص فضلاً عن أنه يجلب له الموت، ويميل إلى أن تستعبده هذه العادة. وهي تسير ضد ممارسته لأعلى القوى التي يمتلكها، والتي تميزه عن الحيوانات - وأعني بها: العقل فإذا كان المرء ثملاً باستمرار، وإذا ما اعتقد أن ذلك هو خيره الحقيقي فإنه يخطئ بسبب الجهل دون أن يتحقق مما يعنيه الخير الحق بالنسبة له. ولابد أن سقراط سيقول: إذا ما عرف أن خيره الخاص والاتجاه نحو سعادته يتطلبان أن لا يكون ثملاً، فإنه في هذه الحالة لن يسكر. ولابد أنه سيتفق مع أرسطو في أن المرء قد يعرف جيداً أن الاعتقاد على عادة السكر لن يؤدي به إلى سعادته النهائية، ومع ذلك يظل يعتاد على هذه العادة. فلا شك أن ذلك صحيح ويبدو أنه لا يمكن إنكار نقد أرسطو لكن عند هذه النقطة يمكن أن نلاحظ (مع ستيس) أن المرء إذا ما كان لديه اقتناع شخصي حقيقي بأن عادة السكر شيء سيء، فإنه لن يعتادها. وذلك لا يفلت من اعتراض أرسطو، وإنما يساعدنا في فهم كيف استطاع سقراط أن يقول ما قال لكن كأمر واقع: ألم يكن هناك قدر من الصحة فيما قاله سقراط، إذا نظرنا إليه من منظور علم النفس؟ فالمرء قد يعرف - من الناحية العقلية - أن السكر لن يؤدي إلى سعادته النهائية ولا إلى كرامته كإنسان. لكن عندما يأتي إليه دافع الشراب فإنه قد يحول انتباهه بعيداً عن هذه المعرفة ويركز على حالة النشوة - نشوة السكر كما يراها في خلفية حياته التعسة. حتى تستحوذ تلك الحالة، وكذلك الرغبة، على كل انتباهه وتحمل خاصية الخير الحق. وعندما تنتهي حالة الانتعاش فإنه يتذكر أن السكر شر ويعترف قائلاً: «نعم لقد اقترفت خطأ، وأعرف أنه خطأ». لكن الحقيقة تظل باقية وهي أنه في اللحظة التي يستسلم فيها لدافع الشراب، تهرب تلك المعرفة من مجال انتباه الذهن، حتى ولو كان جديراً باللوم.

بالطبع ينبغي علينا أن لا نفترض أن منظور المنفعة عند سقراط هو الذي يتصور ما يمكن أن يكون متعة تالية. الرجل الحكيم يتحقق من أن ضبط النفس هو أكثر امتيازاً من

عدم السيطرة عليها، وأن من الأفضل أن تكون عادلاً من أن تكون ظالماً، وأن تكون شجاعاً أفضل من أن تكون جباناً، و«الأفضل» أو «الأكثر امتيازاً» هنا يعني ما يؤدي إلى الصحة الحقيقية وإلى الانسجام الحق للنفس. ولا شك أن سقراط كان يرى أن المتعة خير، إلا أنه كان يعتقد أن المتعة الحقيقية والسعادة الدائمة تلازم الرجل الأخلاقي أكثر من الرجل اللاأخلاقي. وأن السعادة لا تعتمد على وفرة الخيرات الخارجية.

وفي الوقت الذي لا نستطيع أن نتبل فيه موقف سقراط العقلاني المسرف في عقلانيته، لأننا نتفق مع أرسطو في أن الضعف الأخلاقي هو حقيقة مال سقراط إلى التغاضي عنها، فإننا مع ذلك نجل الأخلاق عند سقراط ونقدرها حق قدرها. لأن الأخلاق العقلية لا بد أن تتأسس على الطبيعة البشرية وعلى ما في هذه الطبيعة بما هي كذلك عن خير. ومن ثم فعندما استثنى هيباس من القوانين الدديدة تلك التي تختلف من دولة إلى دولة، ملاحظاً أن تحريم المعاشرة الجنسية بين الآباء وأطفالهم لم يكن تحريماً كلياً شاملاً، فقد أجاب سقراط، بحق، أن انحطاط الجنس الذي ينتج من مثل هذه المعاشرة يبرر هذا التحريم^(١). وذلك يعادل الالتجاء إلى ما لا بد أن نسميه «بالقانون الطبيعي» الذي هو تعبير عن طبيعة الإنسان ويؤدي إلى تطورها المنسجم. والواقع أن مثل هذه الأخلاق غير كافية، طالما أن القانون الطبيعي لا يمكن أن يكتسب قوة أخلاقية ملزمة: ملزمة من حيث الضمير - على الأقل بمعنى «الواجب» في تصورنا الحديث - ما لم يكن لها أساس ميتافيزيقي: مؤسساً على مصدر متعال وهو الله الذي تعبر إرادته - في نظر الإنسان - عن القانون الطبيعي. لكن على الرغم من أنه غير كاف فإنه يدعم حقيقة بالغة الأهمية والقيمة وهي جوهرية في تطوير الفلسفة الأخلاقية العقلية وتقول: ليست «الواجبات» أوامر تعسفية أو تحريمات بسيطة بغير معنى، وإنما ينبغي النظر إليها من حيث علاقتها بالطبيعة البشرية بما هي كذلك، فالقانون الأخلاقي يعبر عن الخير الحقيقي للإنسان. لقد كانت الأخلاق اليونانية يسيطر عليها طابع السعادة (قارن مذهب الأخلاق عند أرسطو). وعلى الرغم من أننا نعتقد أنها بحاجة إلى أن تستكمل بالتأليه Theism حتى تحقق تطورها الحقيقي، فإنها بقيت - حتى في حالتها الناقصة - المجد الدائم في الفلسفة اليونانية.

الطبيعة البشرية هي ثابتة ومطردة، وكذلك القيم الأخلاقية هي ثابتة ومطردة، ولقد كانت شهرة سقراط التي لم تنقطع أنه تبين ثبات هذه القيم وسعى إلى تحديدها في تعريفات كلية بحيث يمكن أن تكون مرشداً ومعياراً للسلوك البشري^(١).

٦ - ينتج من التوحيد بين الحكمة والفضيلة: وحدة الفضيلة. فالواقع أنه لا توجد سوى فضيلة واحدة، تستبصر ما هو خير للإنسان وما يؤدي حقاً إلى صحة النفس وانسجامها. غير أن هناك نتيجة أكثر أهمية هي إمكان تعليم الفضيلة. وبالطبع أعلن السوفسطائيون أنهم يعلمون فن الفضيلة، إلا أن سقراط اختلف عنهم لا فقط في واقعة أنه أعلن نفسه معلماً، بل أيضاً في واقعة أن بحوثه الأخلاقية كانت موجهة لاكتشاف معايير أخلاقية كلية وثابتة. لكن على الرغم من أن منهج سقراط كان منهجاً جدلياً وليس منهج محاضرة، فإنه ينتج بالضرورة من توحيده بين الفضيلة والمعرفة أن الفضيلة يمكن تعلمها. لكن لا بد لنا من وضع تمييز: فالمعرفة العقلية لما هي الفضيلة يمكن غرسها في النفوس عن طريق التهذيب، لكن ليس غرس الفضيلة نفسها. لكن إذا ما شددنا على أن الحكمة هي الاقتناع الشخصي الحقيقي، عندئذ إذا ما كان من الممكن تعلم مثل هذه الحكمة، فربما كان من الممكن تعلم الفضيلة أيضاً «النقطة المرئية» التي ينبغي ملاحظتها هي أن «تعاليم» سقراط لم تكن تعني تهذيباً فكرياً محضاً، وإنما هي بالأحرى تقود الإنسان إلى الاستبصار الحقيقي. ومع ذلك فعلى الرغم من أن هذه المتناقضات تجعل نظرية سقراط بلا شك في إمكان تعلم الفضيلة أكثر وضوحاً ومعقولة، إذ يظل من الصواب أنه في هذه النظرية تظهر المغالاة في النزعة العقلية الأخلاقية عنده مرة أخرى. وإصراره، مثلاً، على أن الطبيب هو الرجل الذي تعلم الطب، وكذلك الإنسان العادل هو الذي تعلم ما هو العدل.

(١) لم يكن لدى جميع المفكرين الاستعداد للقول بأن الطبيعة البشرية ثابتة ومطردة. لكن ليس ثمة دليل حقيقي يظهرنا على أن الرجل «البداي» يختلف اختلافاً جوهرياً عن الرجل الحديث. كما أننا ليس لدينا ما يبرر افتراض أن نوعاً من البشر سيظهر في المستقبل وسوف يكون مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن الإنسان الحالي (المؤلف).

٧ - ولا يحتمل أن تجعل النزعة العقلية سقراط يفضل بصفة خاصة الديمقراطية على نحو ما تمارسها أثينا. فإذا كان الطبيب هو الإنسان الذي تعلم الطب، وإذا لم يثق المريض في علاج شخص ليست لديه معرفة بالطب، فليس من المعقول أن نختار الموظفين الرسميين بالقرعة أو حتى بالتصويت بواسطة حشد لا تجربة له^(١). إن الحكام الحقيقيين هم أولئك الذين يعرفون كيف يحكمون. فإذا كنا نرفض أن نعين قبطان السفينة رجلاً يخلو من كل معرفة عن فن الملاحة أو لا يعرف الطريق الذي سوف يسلكه، فلماذا نوافق على تعيين حاكم المدينة شخصاً لا يعرف فن الحكم، ولا يعرف شيئاً عن خير المدينة أو صالحها؟

٨ - أما فيما يتعلق بالدين فيبدو أن سقراط كان يتحدث عن «الآلهة» بصفة عامة بصيغة الجمع، وهو يعني بذلك آلهة اليونان التقليديين، إلا أن المرء يستطيع أن يميز في كلامه ميلاً نحو تصور أكثر نقاء للألوهية. وهكذا نجد أن المعرفة بالآلهة - عند سقراط - ليست محدودة، فهي حاضرة في كل مكان وتعرف كل شيء عما يُقال أو يُفعل. ولما كانت تعرف أفضل ما هو خير، فينبغي إذن على الإنسان أن يُصلي من أجل الخير لا من أجل أشياء جزئية خاصة مثل الذهب^(٢). وأحياناً يتصدر عنده الإيمان بآله واحد^(٣)، إلا أن سقراط لم يبد أدنى اهتمام، فيما يظهر، بمسألة التوحيد أو الشرك، (بل حتى أفلاطون وأرسطو أفسحا مجالاً لآلهة اليونان).

ويذهب سقراط إلى أنه : كما أن جسم الإنسان مكون من عناصر جُمعت من العالم المادي، فكذلك عقل الإنسان جزء من العقل الكلي أو روح العالم^(٤). ولقد طور آخرون هذه الفكرة. كما طوروا أيضاً تعاليمه عن الغائية وهي أنثروبولوجية في طابعها (تعتبر الإنسان مركزاً للكون). فليست أعضاء الحس هي وحدها التي أعطيت إلى الإنسان حتى

Mem. 1.2,9;3,9,10 .

(١)

Mem. 1.2,3 .

(٢)

Mem. 1.4,5,7 .

(٣)

Mem. 1.4,8 .

(٤)

تمكنه من ممارسة الحواس المناظرة، بل هناك أيضاً الغائية الأنثروبولوجية التي تمتد إلى الظواهر الكونية. (مفترضة أن الإنسان هو غاية الكون القصوى). وهكذا فقد أعطتنا الآلهة النور الذي بدونه لا نستطيع أن نرى، وتظهر النعمة الإلهية في عطايا مثل الطعام الذي صنعتها الأرض من أجل الإنسان. ولا تقترب الشمس من الأرض إلى الحد الذي تحرق به الإنسان، ولا تبعد من الأرض إلى الحد الذي لا يستطيع معه أن يشعر بالدفء. ومثل هذه الاعتبارات طبيعية عند الإنسان الذي يدرس في مدرسة الكسمولوجيين، وأصيب بإحباط للاستخدام البسيط الذي استخدم فيه أنكساجوراس مبدأ العقل. غير أن سقراط لم يكن كسمولوجياً «أو لاهوتياً». وعلى الرغم من أنه يسمى المؤسس الحقيقي للغائية من حيث «النظر إلى العالم»^(١). فقد كان - كما رأينا - مهتماً أساساً بالسلوك الإنساني^(٢).

٩ - الصورة التي رسمها أرسطوفان لسقراط في مسرحية «السحب» لا ينبغي أن تعوقنا^(٣) لقد كان سقراط تلميذاً لقدماء الفلاسفة، ومن المسلم به أنه تأثر بتعاليم أنكساجوراس. أما بالنسبة للسمة «السوفسطائية» التي ألصقت به في مسرحية «السحب» فعلينا أن نتذكر أن سقراط مثل السوفسطائيين - كان يركز انتباهه على الذات أعني على الإنسان كما كان شخصية عامة مألوفة ومعروفة لكل من استمع إلى نشاطه الجدلي، ولا شك أنه كان يبدو في نظر البعض «عقلانياً» هداماً من الناحية النقدية، ومعارضاً للتقاليد من حيث ميوله. وحتى لو افترضنا أن أرسطوفان نفسه قد تبين أوجه الاختلاف الموجودة بين سقراط والسوفسطائيين - وهي الاختلافات التي لم تكن واضحة تماماً - فسوف ينتج عن ذلك بالضرورة أنه لا بد أن يكون قد عبر عن هذا قبل جمهور المستمعين ومن المعروف عن أرسطوفان أنه كان من مناصري التراث والتقاليد ومعارضاً للسوفسطائيين.

Ueb - Praechter p. 145 .

(١)

CF. Mem, I, 1, 10 - 15 .

(٢)

(٣) فهي صورة كاريكاتورية - وهي مثل أو صورة من هذا القبيل لها قدر من الواقع إن كانت صادقة.

دابعاً: محاكمة سقراط وموته:

يظهر سقراط عام ٤٠٦ ق.م. شجاعة أدبية أخلاقية عندما رفض الموافقة على طلب بأن يحاكم القادة الثمانية معاً المتهمين بالإهمال في حملة الأرجينوساي (Arginusae)^(١) فذلك ضد القانون، ويعدّ استدعاء لإعدام سريع، وكان سقراط في ذلك الوقت عضواً في لجنة الشيوخ. ولقد ظهرت شجاعته الأدبية مرة أخرى عندما رفض طلباً لحكومة الثلاثين في عام ٤٠٤/٤٠٣ بأن يقوم بدور في القبض على ليون سلائس Leon Salenis الذي كان ينوي الأوليجاركيون إعدامه، وربما مصادرة أملاكه. لقد أرادوا توريطه مثل كثير من المواطنين المرموقين، بقدر الإمكان، فيما يفعلون، مع النظر بلا شك إلى الحساب النهائي^(٢). غير أن سقراط رفض أن يشاركهم جرائمهم، وعلى الأرجح كان سيدفع حياته ثمناً لهذا الرفض لو لم تسقط حكومة الثلاثين.

قدّم سقراط إلى المحاكمة في عام ٣٩٩/٤٠٠ - قدّمه قادة الديمقراطية العائدة. انيتوس Anytus رجل السياسة الذي بقى في الخلف. وميليتس الذي حرص على إقامة الدعوى. وقد سجّل الاتهام أمام محكمة الملك أرخون Archon على النحو التالي: (٣) «يتهم ميليتوس بن ميليتس من منطقة بتيثوس Pithus يتهم سقراط بن سفروينكس من

(١) يذكر أفلاطون في محاورة الدفاع أن سقراط امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقة على محاكمة قادة حملة «الأرجينوساي» الذين تركوا الأسطول يفرق بآلاف البحارة بعد أن هبت عاصفة عاتية عليه. لأنه اعتبر المحاكمة غير قانونية - وكان موقف سقراط صدمة للسياسة الديمقراطية التي كانت تشم رائحة الخيانة في تصرف هؤلاء القادة (المترجم).

(٢) يروي أفلاطون القصة في الرسالة السابقة على النحو التالي:

«كان مما فعلوه [الطغاة الثلاثون] أن أمروا بتكليف صديق شيخ عزيز - وهو سقراط الذي لا أتردد عن وصفه بأنه كان أعدل الناس في ذلك الزمان - مع نفر آخر من الرجال بالقبض على أحد المواطنين [وهو ليون سلائس] وإحضاره بالقوة لتنفيذ حكم الإعدام فيه. ولم يكن لهم غرض من ذلك بطبيعة الحال سوى إقحام سقراط في أعمالهم، سواء رضي عن ذلك أو لم يرض. غير أنه لم يخضع لأمرهم. وفضّل أن يخاطر بكل شيء على المشاركة في جرائمهم...» ٣٢٥ أ - والترجمة للدكتور عبد الغفار مكاوي في كتابه «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» كتاب الهلال أغسطس ١٩٨٧ العدد ، ٤٤ - ص ١٢٦ (المترجم).

Diog Laert., 2,40.

(٣)

منطقة أولوبكاي Alopecae بناء على قسمه، بالتهمة الآتية: إن سقراط مذنب - من حيث: أنه لا يعبد الآلهة التي تعبدتها الدولة. بل أدخل طقوساً دينية جديدة وغير مألوفة^(١) - وأكثر من ذلك إنه مذنب من حيث إنه يفسد الشباب. وهي تهمة عقوبتها الموت». والتهمة الأولى لم تتحدد أبداً على نحو واضح وعلني، وربما كان السبب أن الاتهام كان يعتمد على تذكر المحلفين لسمعة «الكسمولوجيين الأيونيين القدامى، أو ربما كان يعتمد على تدينيس الأسرار المقدسة عام ٥١٤ الذي كان القبيادس متورطاً فيها. لكن لا توجد إشارة إلى إمكان العفو العام بالنسبة للتجديف عام ٤٠٤/٤٠٣ الذي كان أنيتوس Anytus المحرض الرئيسي عليه. أما التهمة الثانية وهي إفساد الشباب فهي تعني في الواقع أن سقراط كان يغرس في نفوس الشباب نقد الديمقراطية الأثينية، ولا شك أنه يقبع خلف ذلك كله فكرة تقول إن سقراط كان مسئولاً عن «تربية ألقبيادس وكرتياس» ألقبياس الذي كان قد قام بزيارة اسبرطة، وقاد الأثينيين إلى هذه الأزمات، وكرتياس الذي كان من أعظم الأوليجاركيين عنفاً. ومرة أخرى لم يكن من الممكن أن يذكر ذلك علانية في العفو العام الذي صدر عام ٤٠٤/٤٠٣، لكن المستمعين يستطيعون أن يدركوا بسهولة تامة ما الذي يعنيه ذلك. وهذا هو السبب في أن أيخينس قال بعد ذلك بخمسين سنة «لقد حكمتهم على سقراط السوفسطائي بالموت لأنه قام بتربية كرتيياس»^(٢).

ولا شك أن المتهمين افترضوا أن سقراط سوف يذهب باختياره إلى المنفى دون انتظار للمحاكمة، ولكنه لم يفعل وبقي في أثينا ليحضر المحاكمة عام ٣٩٩ ويدافع عن نفسه أمام القضاء. وربما قام سقراط أثناء المحاكمة بكثير من الخدمة العسكرية وتحدى كرتيياس أثناء حكم الأوليجاركية، لكنه ذكر هذه الوقائع مقترنة بتحديه للديمقراطية في مسألة محاكمة القادة. فأدانت المحكمة بالإعدام بالأغلبية، فكان ٦٠ صوتاً أو ستة أصوات من مجموع المحلفين البالغ عددهم ٥٠٠ أو ٥٠١^(٣). وبقي على سقراط أن

Diogen. Laert. 2, 40 .

(١)

Diogen. Laert. 2, 40 .

(٢)

(٣) قارن محاورة الدفاع ١٣٦. (وقراءة العدد ليس مؤكداً تماماً) ويذهب ديوجينز اللايرتي (٢، ٤١)، وكذلك بيرنت، وتيلور إلى أن أفلاطون يقول إن سقراط أدين بأغلبية ٦٠ صوتاً على افتراض أن التصويت كان ٢٨٠ ضد ٢٢٠ من مجموع أصوات المحلفين البالغ ٥٠٠ صوتاً (المؤلف).

يقترح عقوبة بديلة ومن الواضح أن القرار الحكيم هو اقتراح عقوبة الإعدام، فلو أن سقراط اقترح عقوبة النفي، فمن المؤكد أن هذه العقوبة البديلة لعقوبة الإعدام كانت ستقبل. غير أن سقراط اقترح أن تكون «مكافأته» وجبات مجانية في «البرنتانيوم Prytaneum»^(١)، وبعد ذلك يوافق على غرامة صغيرة - وذلك كله دون أدنى محاولة للتأثير في المحلفين، كما جرت العادة، بأن يحضر زوجته وهي تبكي مع أطفاله إلى المحكمة. ولقد تضايق المحلفون من سلوك سقراط المتكبر، فحكموا عليه بالموت بأغلبية كبيرة تزيد عن المرة التي رأوا فيها أنه مذنب^(٢). ولقد تأخر تنفيذ الحكم حوالي شهر في انتظار عودة «السفينة المقدسة» من ديلوس Delos (في ذكرى تخليص تتيوس للمدينة من الإناوة التي فرضها الملك مينوس ملك Knossos سبع بنين وبنات)^(٣). وكان هناك وقت كاف لترتيب الهرب الذي أعدّه أصدقاء سقراط بالفعل. إلا أن سقراط رفض أن يستفيد من العرض الذي قدموه، على أساس أن مثل هذا العمل سيكون ضد مبادئه، ولقد روى أفلاطون في محاورته «فيدون» آخر أيام سقراط على هذه الأرض، وهو يوم قضاء سقراط متحدثاً عن خلود النفس مع أصدقائه من طيبة: قبيس وسيمياس^(٤). وبعد أن تجرع الشراب السام ورقد وهو يحتضر كانت آخر كلمات «أنا مدين بديك لأسكلييس فلا تنسى يا أفريطون أن ترد هذا الدين» وعندما سرى السم حتى وصل إلى القلب كانت هناك حركة متشنجة ثم مات. «وأدرك أفريطون ذلك، فأغلق فمه وعينه. هكذا يا اشكرانس قضى صديقنا الذي أدعوه بحق أحكم من عرفت من الناس، وأوسعهم عدلاً وأكثرهم فضلاً...»^(٥).

(١) قصر الضيافة في أثينا وكان مخصصاً لكبار الزوار، والسفراء، وكبار القضاة... الخ (المترجم).
(٢) يقول ديوجنيس اللايرتي (٢، ٤٢) أن الأغلبية كانت ٨٠ صوتاً بزيادة عن الأغلبية الأولى. وعند بيرنت وتيلور أن التصويت الثاني لا بد بذلك أن يكون ٣٦٠ في صف عقوبة الموت ضد ١٤٠ صوتاً (المؤلف).

(٣) كان الملك مينوس Minos قد فرض على الأثينيين أن يقدموا سبعة من شبابهم وفتياتهم كضريبة عليهم لتقديمهم إلى الوحش «المنتور»، فأبحر «تتيوس» بسفينة شراعتها أسود لقتل الوحش والعودة بشباب أثينا، ولما نجح غير الشراع إلى اللون الأبيض، كان الأثينيون يحتفلون بهذه الذكرى ويتظفرون هذه السفينة المقدسة حتى تعود (المترجم).

(٤) لا تعني هذه الملاحظة التحيز إلى وجهة النظر القائلة بأن نظرية الصور (المثل) لا ينبغي أن تُنسب إلى سقراط (المؤلف).

(٥) محاورته فيدون ١١٨ (المؤلف) الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود ص ٢٠٨ (المترجم).

” صغار المدارس السقراطية ”

لا ينبغي أن تؤخذ عبارة ”صغار المدارس السقراطية“ على أنها تشير إلى أن سقراط أسس أية مدرسة محددة. ولا شك أنه كان يأمل أن يؤسس الآخرون هذه المدرسة لتواصل مهمة إثارة عقول الناس، لكنه لم يجمع حوله عصابة من التلاميذ، ولم يترك خلفه إرثاً لنظرية محددة. غير أن مفكرين مختلفين ممن كانوا تلاميذ لسقراط - بدرجة كبيرة أو صغيرة - يؤكدون هذه المسألة أو تلك من تعاليمه، مضيفين إليها أيضاً عناصر مختارة من مصادر أخرى. ومن هنا فإن ”دكتور بريختر“ يطلق عليهم اسم ”السقراطيين المتحيزين“ لا بمعنى أن هؤلاء المفكرين لم يفعلوا شيئاً سوى إعادة إنتاج جوانب معينة من تعاليم سقراط، بل بمعنى أن كل مفكر منهم كان يستمرراً للفكر السقراطي في اتجاه خاص، في حين أننا نراهم من ناحية أخرى قد حوروا ما أخذوه من الفلسفات السابقة حتى يجعلوه منسجماً مع التراث السقراطي^(١). ومن ثم فإن الاستخدام للاسم ”صغار المدارس السقراطية“ هو بطريقة ما اسم غير مناسب؛ إلا أنه يمكن استخدامه إذا ما فهم على أنه يعني أن الارتباط بين بعض هؤلاء المفكرين وبين سقراط لم يكن سوى ارتباط ضئيل.

أولاً: مدرسة ميغارا

يبدو أن إقليدس الميغاري (ولا ينبغي الخلط بينه وبين إقليدس عالم الرياضيات) كان أحد تلامذة سقراط المبكرين. وإذا صحّت الرواية، فقد واصل ارتباطه بسقراط رغم منع المواطنين الميغاريين له (عام ٤٣١ - ٤٣٢) من دخول أثينا. فقد كان يدخل المدينة متكرراً في ثياب النساء^(٢). وكان حاضراً عند موت سقراط في عام ٣٩٩/٤٠٠ وبعد هذه الحادثة اتخذ أفلاطون وغيره من السقراطيين ملاذهم عند إقليدس في ميغارا.

Veberweg - Praechter, p. 155.

(١)

Gell, Noct. Att., 6, 10.

(٢)

ويبدو أن إقليدس عرف مذهب الإيليين الذي عدّله بتأثير الأخلاق السقراطية بحيث يتصور الواحد على أنه الخير. كما أنه نظر إلى الفضيلة على أنها وحدة. ويذهب ديوجنز اللايرتي إلى أن إقليدس يرى أن الواحد يُعرف بأسماء كثيرة، كما إنه وحد الواحد مع الله، ومع العقل^(١). ومن الطبيعي أن ينكر وجود مبدأ مضاد للخير. فذلك المبدأ لا بد أن يكون متعدداً وهو ما اعتبره الأيليون وهماً. وربما قلنا أنه بقي نصيراً للمذهب الايلي، رغم تأثير سقراط عليه.

لقد تطورت الفلسفة الميغارية تحت تأثير «يوليدز» بصفة خاصة إلى فلسفة وراء ومجادلة Eristic مزجت بين حجج مختلفة وبارعة تستهدف دحض مواقف معينة عن طريق «برهان الخلف Reductio ad Absurdum». فمثلاً المشكلة الشهيرة: «ليست حبة القمح كومة: أضف حبة قمح، ومع ذلك لن تكون هناك كومة: فإذا متى تبدأ الكومة في الظهور؟». وهي حجة مخصصة لبیان أن الكثرة مستحيلة، على نحو ما أراد «زينون» أن يبين استحالة الحركة وهناك مشكلة محيرة أخرى ينسبها البعض إلى ديودورس الكروني وهو فيلسوف ميغاري آخر نقول: «ما لم تفقده، لا يزال معك، وأنت لم تفقد قرنين، ومن ثم فلك إذن قرنان». أو: «لقد كانت الكترا Electra تعرف شقيقها أوريسست Orestes، إلا أن الكترا لم تعرف شقيقها أوريسست (الذي يقف أمامها متكرراً) وإذن فالكترا لا تعرف ما تعرفه»^(٢). فيلسوف آخر من المدرسة الميغارية هو ديودور الكروني (الذي ذكرناه فيما سبق) وحد بين ما هو فعلي وما هو ممكن: فالفعلي وحده هو الممكن. وتسير حجته على النحو التالي: إن الممكن لا يمكن أن يصبح مستحيلاً، والآن فلو أن واحداً من النقيضين أجزأه فعلاً لأصبح الآخر مستحيلاً. ومن ثم فلو كان ممكناً من قبل، لكان معنى ذلك أن المستحيل يخرج من الممكن. ومعنى ذلك أنه لم يكن ممكناً من قبل، وأن الفعلي هو وحده الممكن. (فمثلاً: «العالم موجود» و«العالم غير موجود» قضيتان متناقضتان. غير أن العالم موجود، بالفعل. ومن ثم فمن المستحيل القول بأنه غير موجود لكن لو أنه كان ممكناً على الدوام أن العالم ينبغي أن لا يوجد إمكان قد تحول إلى

Diog. Laert, 2, 106.

(١)

CF. Diog. Laert, 2, 108.

(٢)

استحالة. فلا يمكن أن يحدث ذلك قط. ومن ثم فلم يكن من الممكن أبداً أن العالم ينبغي أن لا يوجد^(١). وهذه القضية أخذ بها في الفلسفة المعاصرة «نيقولا هارتمان» الذي وحد بين ما هو فعلي وما هو ممكن على أساس أن ما يحدث فعلاً يعتمد على كلية الظروف المعطاة - وإذا ما أعطيت هذه الظروف، فلا شيء آخر يمكن أن يحدث^(٢).

وهناك نصير مرموق لهذه المدرسة هو ستيلبو «Stilpo» الميغاري، الذي علم في أثينا حوالي عام ٣٢٠ ق.م. لكن تم إبعاده بعد ذلك. وقد كرس جهده أساساً للأخلاق وقد طور مسألة الكفاية الذاتية في نظرية عن «الأباثيا Apathy» (تبدل الشعور أو اللامبالاة) - وعندما سئل عما فقدته في عملية النهب التي حدثت في ميغارا - أجاب أنه لم ير أحداً يحمل حكمة أو معرفة^(٣). وكان زينون (الرواقي) تلميذاً لستيلبو.

ثانياً: المدرسة الايليسية الأترية

سميت هذه المدرسة باسم فيدون الايلسي (من ايلس Elis) - (وهو فيدون في محاوراة أفلاطون) ومينيدموس من اترتيا Eretria، ويبدو أن فيدون كان يشبه الميغاريين في استخدامه للجدل، في حين أن مينيدموس كان مهتماً أساساً بالأخلاق متمسكاً بوحدة الفضيلة والمعرفة.

ثالثاً: المدرسة الكلبية المبكرة

الكلبيون - أو تلاميذ الكلب - ربما استمدوا اسمهم من طريقة الحياة غير المألوفة التي عاشوها أو من واقعة أن أنتستينس مؤسس المدرسة كان يعلم تلاميذه في ساحة تُعرف باسم «الكلب السريع»، وربما كان لهذين العاملين علاقة ما بهذا اللقب.

ولد أنتستينس (٤٤٥ - ٣٦٥) من أب أثيني وأم كانت أمة تراقية. وربما فسر لنا ذلك السبب في أنه كان يعلم الناس في ملعب الكلب السريع الذي كان مخصصاً لمن لم يكونوا من دم أثيني خالص. فقد كان هذا الملعب مخصصاً لعبادة هرقل، ولقد اتخذ الكلبيون من البطل إلهاً راعياً لهم، حتى أن أحد مؤلفات أنتستينس سُميت باسم

Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938.

(١)

Diog. Laert, 2, 115. Senec. Ep. 9,3.

(٢)

Diog. Laert, G, I.

(٣)

كان أنتستينس في البداية تلميذاً لجورجياس ثم أصبح بعد ذلك من أنصار سقراط الذي كرس نفسه له. لكن ما أعجب به أساساً في سقراط كان الاستقلال في شخصيته الذي أدى به إلى أن يسلك طبقاً لاقتناعه الخاص مهما كلفه ذلك. فإذا تغاضينا عن واقعة أن سقراط كان لا يكثرث بالثروات الدنيوية ولا بتهيل الناس فقط من أجل الحصول على خير أعظم من الحكمة الحققة، فإن أنتستينس قد جعل من هذا الاستقلال، والاكتفاء الذاتي مثلاً أعلى أو غاية في ذاته. فالفضيلة في نظره هي، ببساطة، الاستقلال عن كل متع الدنيا وثرواتها. والواقع أنها كانت مفهوماً سلبياً - فهي الهجر أو النبذ والتخلي، والاكتفاء الذاتي. ومن ثم فقد تغير الجانب السلبي في حياة سقراط على يد أنتستينس إلى هدف إيجابي أو غاية إيجابية. وقل مثل ذلك في إصرار سقراط على المعرفة الأخلاقية، فقد بالغ فيه أنتستينس وحوّله إلى احتقار إيجابي للمعرفة العلمية والفن. يقول إن الفضيلة تكفي وحدها لتحصيل السعادة، ولا يُطلب شيء آخر غيرها. والفضيلة هي غياب الرغبة، والتحرر من الحاجات، وهي الاستقلال التام. لقد كان سقراط، بالطبع، مستقلاً في رأيه عن الآخرين؛ لأنه - ببساطة كان لديه قنوات ومبادئ عميقة؛ ولقد نظر إلى التنازل عنها لإرضاء الرأي العام، على أنه خيانة للحقيقة. لكنه لم يكن يقصد ازدراء الرأي العام أو الاقتناع الشائعة لمجرد أن يفعل ذلك كما فعل الكليون لا سيما «ديوجنز». وهكذا كانت الفلسفة الكلية مغلاة في أحد جوانب حياة سقراط ومواقفه. فكان ذلك جانباً سلبياً أو على الأقل واحدة من النتائج لجوانب أكثر إيجابية. لقد كان سقراط على استعداد لمعصيان النظام الأوليجاركي مغامراً بحياته أكثر من استعداده لارتكاب فعل من أفعال الظلم. لكنه لم يكن ليقبل أن يعيش في برميل للقمامة - كما كان يفعل ديوجنز - لمجرد التباهي بازدراء أساليب البشر.

لقد عارض «أنتستينس» بقوة نظرية المثل مؤكداً أنه لا وجود إلا للأفراد. ولقد قيل

(١) قيل إن ديوجنز - وليس أنتستينس - هو مؤسس المدرسة أو الحركة الكلية - ويشير أرسطو إلى أتباع أنتستينس على أنهم الأتباع غير المثقفين (الميتافيزيقا ١٠٤٣ ب ٢٤) غير أن لقب «الكلبي» لم يقبل - فيما يبدو - إلا في عصر ديوجنز ويبدو أن استخدام أرسطو للقب لا يبدو أنه يبرهن على شيء ضد أنتستينس بوصفه المؤسس الحقيقي للمدرسة الكلية (المؤلف).

إنه نوه إلى ذلك بقوله: «آه ! يا أفلاطون إنني أرى حصاناً لكنني لا أرى «الحصانية» [أو مثال الحصان]»^(١). وينبغي أن لا نطبق على أي شيء سوى اسمه الخاص فحسب، ففي استطاعتنا، مثلاً، أن نقول «الإنسان هو الإنسان»، و«الخير هو الخير»^(٢)، لكنها لا تستطيع أن تقول: «الإنسان هو الخير» فلا ينبغي أن يُنسب محمول إلى موضوع مختلف عن الموضوع نفسه^(٣) ويصاحب ذلك النظرية التي تقول إننا لا نستطيع أن ننسب إلى الفرد سوى طبيعته الفردية فحسب فليس في استطاعة المرء أن ينسب إليه عضوية في فئة ما. ومن هنا جاء إنكار نظرية المثل، وهناك نظرية منطقية أخرى «لأنتستين» هي نظرية استحالة التناقض الذاتي، لأنه إذا قال المرء أشياء مختلفة فإنه يتحدث عن موضوعات مختلفة^(٤).

الفضيلة هي الحكمة، غير أن هذه الحكمة تعتمد أساساً على «رؤية» قيم الغالبية العظمى من البشر. أما الثروات، والانفعالات ... إلخ فهي ليست خبرات حقيقية. وليست الآلام، والفقر، والاحتقار - ضروراً حقيقية. الفضيلة، إذن، هي الحكمة ويمكن تعلمها، رغم أنه ليس ثمة حاجة إلى تفكير أو تأمل طويل لكي نتعلمها. والرجل الحكيم إذا ما تسلح بهذه الفضيلة لا يمكن أن يصيبه أي مما يسمى بضرور الحياة، حتى ولا عن طريق العبودية. إنه يقف فيما وراء القوانين والأعراف - على الأقل تلك التي تتعلق منها بالدولة التي لا تعترف بالفضيلة الحققة. إن الدولة المثالية أو وضع الحياة الذي ينبغي أن يعيش فيه الجميع، وهو الاستقلال والتحرر من الرغبة، لا يتفق طبعاً مع الحروب^(٥).

والواقع أن سقراط قد وضع نفسه في إحدى المناسبات في معارضة سلطة الحكومة، لكنه كان مقتنعاً تماماً بشرعية سلطة الدولة بما هي كذلك، وبسلطة القانون، ولهذا لم ينتهز الفرصة التي عُرِضت عليه لكي يهرب من السجن، وفضل أن يتجرع الموت طبقاً

(١) Simplic. in Arist. Categ. 208, 29F. 211, 17F.

(٢) وردت هذه العبارة في محاورة السوفسطائي لأفلاطون: «يمنعون الناس من القول: «إنسان صالح» زاعمين أنه يجب القول بأن الصلاح صلاح وأن الإنسان إنسان ... إلخ» انظر الترجمة العربية بقلم الأب فؤاد بربارة - منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق عام ١٩٦٩. ص ١٦٠ (المترجم).

(٣) Plat. Soph. 25/b. Arist. Metaph. 29, 1624 b 32 - 25 a I.

(٤) Arist. Top. Axi, 104 b 20; Metaph. 99, 1024, 5334.

(٥) Cf. Vita Antisth. opud Diog. Laert.

للقانون. غير أن أنتستينس بمبالغته الأحادية الجانب الممهودة فيه هتك علناً الدولة التاريخية بترائها وقانونها؛ فضلاً عن إنكاره للدين التقليدي. فليس هناك سوى إله واحد فحسب، أما مجمع الآلهة اليوناني فليس سوى عُرف، والفضيلة هي الخدمة الوحيدة لله: ومن ثم أدان المعابد، والصلوات، والقرايين... إلخ «يوجد عن طريق العُرف كثرة من الآلهة، لكن بالطبيعة لا يوجد سوى إله واحد فحسب»^(١). ومن ناحية أخرى فقد فسّر أنتستين أساطير هوميروس تفسيراً مجازياً محاولاً أن يستخرج منها تطبيقات ودروساً أخلاقية.

كان ديوجنز السينوبي Diogenes of Sinope (توفي حوالي ٣٢٤ ق.م) يعتقد أن أنتستين لم يعيش نظرياته الخاصة وكان يسميه «الطل الذي لا يسمع غير دقات نفسه»^(٢). ولقد نُفي ديوجنز من موطنه فقضى معظم حياته في أثينا رغم أنه مات في كورنث. وكان يسمى نفسه: «الكلب»، وعاش عيشة الحيوانات، كنموذج يحتذى به البشر. وكانت مهمته «أن يعيد سك القيم»^(٣). أما بالنسبة لحضارة العالم الهليني فقد عارض حياة الحيوانات، وحياة الشعوب البربرية.

ويقال إنه دافع عن شيوعية الزوجات والأطفال والحب الحر، أما في مجال السياسة فقد أعلن عن نفسه أنه مواطن عالمي. ولم يقنع ديوجنز بـ «لامبالاة» أنتستين بمتع الحضارة الخارجية بل دافع عن الزهد الإيجابي لكي يبلغ الحرية. أضف إلى ذلك سخريته المتعمدة من الأعراف، فقد راح يفعل في العلن ما كان ينبغي على المرء أن يفعل - عموماً - في أماكن خاصة - بل حتى ما ينبغي ألا يفعله الإنسان ولا في الأماكن الخاصة.

أما تلامذة ديوجنز فهم «مونيموس»، «أونسيكرتس»، «فلسكس» و«أقريط الطبيي» ولقد وهب الأخير ثروته الكبيرة إلى المدينة واعتنق الحياة الكلبية: حياة التسول، وتابعت في ذلك زوجته هيباركيّا Hipparchia..^(٤)

(١) CF. Cic. De Not. 1, 13, 32, Clem Alex., Protrep. 6., 71, 2, Strom., 5., 14, 108. 4.

Diog. chrys. 8, 2.

(٢)

(٣) كان أبوه يعمل في تزييف النقود، وكان يقول إنه ورث عن أبيه صنعته، غير أن مهمته هي تزييف مواضع الناس، وتقاليدهم، واهتماماتهم الدنيوية - قارن الدكتوراة أميرة مطر: «الفلسفة عند اليونان» دار المعارف ص ٣٨٥ (المترجم).

(٤) ديوجنز اللايرتي: حياة أقريط وهيباركيّا (المؤلف).

رابعاً: المدرسة القورينائية

ولد أرسطوبس القورينائي - مؤسس المدرسة القورينائية حوالي عام ٤٣٥ ق.م. وجاء إلى أثينا عام ٤١٦، وإلى ايجينا سنة ٣٩٩، وكان في عام ٣٨٩/٣٨٨ رفيقاً لأفلاطون في بلاط الملك ديونسيوس الأكبر، ويبدو أنه عاد مرة ثانية إلى أثينا بعد عام ٣٥٦. غير أن هذه التواريخ مع ترتيب الحوادث لا يمكن النظر إليها على أنها لا ريب فيها، وذلك أقل ما يمكن أن يقال عنها^(١) بل حتى لقد قيل إن «أرسطوبس» لم يؤسس المدرسة القورينائية على الإطلاق، بل اختلط اسمه باسم حفيده المسمى «أرسطوبس» أيضاً. لكن تبعاً لأقوال ديوجنز اللايرتي وسوتيون، وبانتيوس (قارن D.L.2. 84 F.) ليس من الممكن أن نقبل أقوال سوسقراينس وآخرين التي تذهب إلى أن أرسطوبس لم يكتب شيئاً قط. في حين أن الفقرة التي وردت في كتاب ايبوسبوس «تمهيد ديني» *Praeparatio Evangelica* (14.18.31) يمكن تفسيرها دون الحاجة إلى افتراض أن أرسطوبس لم يضع أسس الفلسفة القورينائية. يبدو أن أرسطوبس تعرّف على تعاليم بروتاجوراس في «قورينا»^(٢). ثم ارتبط بسقراط بعد ذلك في أثينا. وربما كان الفيلسوف السوفسطائي مسئولاً إلى حد كبير، عن مذهب أرسطوبس القائل بأن حواسنا هي وحدها التي تزودنا بالمعرفة اليقينية^(٣). أما عن الأشياء في ذاتها فهي لا تستطيع أن تزودنا بأية معرفة يقينية ولا عن إحساسات الآخرين. ومن ثم فلا بد أن تكون الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي. لكن إذا كانت إحساساتي الفردية هي التي تشكل معيار سلوكي العملي، فقد اعتقد أرسطوبس أنه ينتج من ذلك على نحو طبيعي أن تكون غاية السلوك هي الحصول على إحساسات ممتعة. أعلن أرسطوبس أن الإحساس يتوقف على الحركة فعندما تكون الحركة ناعمة رقيقة يكون الإحساس ممتعاً، وعندما تكون خشنة فظة يكون مؤلماً. وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها أو عندما لا تكون هناك حركة على الإطلاق، فلن يكون هناك لذة ولا ألم،

(١) التواريخ مأخوذة من

Heinrich von stein: De Philos. Cyrenaica, Pant I, De vita Aristippi, Gott, 1858.

(٢) بلدة في إقليم برقة بليبيا تعرف الآن باسم مدينة «شحات»، وكانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة (المترجم).

CF. Sext. Emp. adv. Mathemat. 7, 191FF.

(٣)

ولا يمكن أن تكون الحركة الفظة غاية أخلاقية. ومع ذلك فهي لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة والألم، أعني أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة. ومن ثم فلا بد أن تكون الغاية هي اللذة، أي غاية إيجابية^(١). لقد أعلن سقراط أن الفضيلة هي إحدى الطرق المؤدية إلى السعادة، وذهب إلى أن السعادة هي الباعث على ممارسة الفضيلة، لكنه لم يذهب إلى أن اللذة هي غاية الحياة. غير أن أرسطوس أمسك بجانب من تعاليم سقراط. وغضَّ النظر عن بقية التعاليم كلها.

اللذة، إذن، عند أرسطوس هي غاية الحياة. لكن أي نوع من اللذة؟ سوف تكون بعد ذلك عند أبيقور هي انعدام الألم، اللذة السلبية، تلك هي غاية الحياة. أما عند أرسطوس فهي اللذة الإيجابية الحاضرة، وعلى هذا النحو أضفى القورينائيون قيمة على اللذة البدنية تعلو على اللذة العقلية بما أنها أكثر شدة وقوة. ولا بد أن ينبجم عن نظريتهم في المعرفة أن كيف اللذة لا يوضع في الحساب. ومن الواضح أن النتيجة التالية لهذا المبدأ مؤدية إلى الإفراط الحسي. لكن لا شك أن القورينائيين تنبوا في الواقع، عناصر اللذة في مذهب سقراط، معلنين أن الرجل الحكيم، في اختياره للذة، فإنه يطلع على المستقبل. ومن ثم فسوف يتجنب الإفراط الجامح الذي يؤدي إلى الألم، وسوف يتجنب إطلاق العنان الذي يؤدي إلى عقاب الدولة أو إدانة الجمهور. ومن ثم فإن الرجل الحكيم يحتاج إلى حصانة تمكنه من تقييم لذات الحياة المختلفة. وفضلاً عن ذلك فإن الرجل الحكيم سوف يحتفظ في استمتاعه بقدر معين من الاستقلال. فلو سمح لنفسه بالاستعباد فإنه عندئذ لن يستطيع الاستمتاع باللذة، بل سيسقط بالأحرى في الألم. ومن ناحية أخرى فإن الرجل الحكيم لكي يحتفظ بالرضا والبهجة سوف يكون عليه أن يحد من رغباته. ومن هنا جاء القول المنسوب إلى أرسطوس: «إنني أمتلك لايس، لكن لايس Lais لا تمتلكني!»^(٢).

وهذا التناقض في تعاليم أرسطوس بين مبدأ اللذة الحاضرة، ومبدأ الحصافة وبعد النظر؛ أدى إلى تباين في وجهات النظر - أو إلى التشديد على جوانب متباينة من المذهب - بين تلاميذه. وهكذا أعلن «تيودورس الملحد» أن الحصافة والعدالة هي أمور خيرة (والأخيرة فقط بسبب المميزات الخارجية للحياة العادلة) وأن أفعال الإشباع لا اعتبار

Diog. Laert, 2, 86FF.

(١)

Diog. Laërt, 2, 25.

(٢)

لها، فقناعة الروح هي السعادة الحقّة أو المتعة. لكنه ذهب أيضاً إلى أن الرجل الحكيم أو العاقل ينبغي أن لا يضحى بنفسه من أجل وطنه، وأنه قد يسرق. ويرتكب الزنا إذا سمحت له الظروف بذلك. كما أنه أيضاً أنكر وجود أي إله على الإطلاق^(١).

أما «هيجسياس Hegesias» فقد طالب بدوره بعدم الاكتراث بأفعال الإشباع الفردية. لكنه كان مقتنعاً أشد الاقتناع ببؤس الحياة، واستحالة بلوغ السعادة، حتى أنه شدد على المفهوم السلبي للغاية من الحياة: أعني غياب الحزن والألم^(٢). ويخبرنا شيشرون - ومصادر أخرى - أن «هيجسياس» ألقى محاضرات في الإسكندرية أدت إلى انتحار كثير من مستمعيه حتى أن بطليموس اللجي Lagi أمر بمنع استمرارها!^(٣).

أما «أنيقيرس Anniceris» - من ناحية أخرى - فقد شدد على الجانب الإيجابي في القورينائية، فجعل اللذة الإيجابية، وأفعال الإشباع الفردية غاية للحياة. لكنه حدد النتائج المنطقية لهذه النظرة بأن أعطي وزناً كبيراً لحب الأسرة والوطن، والصداقة، والعرفان بالجميل، التي تعطينا لذة حتى عندما تتطلب منا تضحية^(٤). وهو في تقديره للصداقة يختلف عن تيودورس الذي كان يرى أن الرجل الحكيم قانع بنفسه ولا يحتاج إلى أصدقاء.

ويذهب ديوجنز اللايرتي صراحة أنه كان لهؤلاء الفلاسفة تلاميذ. فهو مثلاً يتحدث عن أتباع «هيجسياس» رغم أنه يصنفهم معاً تحت اسم «القورينائيين». وهكذا نجد أنه على حين أن أرسطوبس القورينائي أرسى قواعد القورينائية أو فلسفة اللذة (انظر Sup) فإنه يصعب القول أنه أسس مدرسة فلسفية وثيقة العرى، تتألف من «تيودورس»، و«هيجسياس»، و«أنيقيرس». فهؤلاء الفلاسفة هم ورثة لجانب من «أرسطوبس» الأكبر، ويمثلون نزعة فلسفية أكثر مما يمثلون مدرسة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

Diog. Laërt, 2, 27. Cic. De not. D. I, 2, 12.

(١)

Diog. Laërt, 2, 94 - 6.

(٢)

Cic. Tusc. I, 34, 83.

(٣)

Diog. Laërt, 2, 96. F. Clem. Alex., Stron. 2 - 21, 130, 7. F.

(٤)

”ديمقريطس الأباديري“

يبدو أن هذا الفصل هو المكان الصحيح لنقول شيئاً عن النظريات الأبستمولوجية والأخلاقية لديمقريطس الأباديري. لقد كان ديمقريطس تلميذاً لـ «لوقيبوس» - وهو وأستاذه ينتميان إلى المدرسة الذرية، غير أن اهتمامنا الخاص به يكمن في أنه لفت الأنظار إلى مشكلة المعرفة التي أثارها «بروتاجوراس»، وإلى مشكلة السلوك التي جعلتها نظريات النسبية السوفسطائية مشكلة حادة. وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يشير إلى ديمقريطس، فإن أرسطو يشير إليه مراراً. لقد كان رئيساً لمدرسة فلسفية في مدينة أباديرا، وكان لا يزال حياً عندما أسس أفلاطون الأكاديمية. ولا يمكن أن نقبل ما يروى عن رحلاته إلى مصر وأثينا على سبيل اليقين القاطع^(١). ولقد كان غزير الإنتاج، لكن التاريخ لم يحتفظ لنا بكتاباته.

١ - كان التفسير الذي قدمه ديمقريطس للإحساس تفسيراً آلياً. فإذا كان أنبادقليس قد تحدث مثلاً عن «انبعاثات» تخرج من الأشياء لتصل إلى العين، فإن الذريين جعلوا هذه الانبعاثات ذرات وصوراً، تطرحها الأشياء باستمرار. وتدخل هذه الصور إلى أعضاء الحس، التي هي مجرد ممرات، ثم ترتطم بالنفس التي هي نفسها مؤلفة من ذرات. والصور وهي تمر من خلال الهواء، يقوم هذا الأخير بتشويهها. وهذا هو السبب في أن الأشياء البعيدة جداً يمكن أن لا تُرى على الإطلاق. وتُفسر الاختلاف في اللون، باختلافات النعومة أو الخشونة. وللسمع تفسير مماثل، فسيل من الذرات يتدفق من الجسم الصوتي مسبباً حركة في الهواء بين الجسم والأذن، ويتم تفسير التذوق، والشم، واللمس جميعاً بنفس الطريقة. (ومن ثم فالكيفيات الثانوية لا تكون موضوعية). كما أننا نحصل على معرفة عن الآلهة من خلال مثل وسائل المرور هذه. غير أن الآلهة تشير - عند

ديمقريطس - إلى موجودات أعلى؛ لكنها ليست خالدة، وإن كانت تعيش أطول من البشر. فهم لا يفسدون لكنهم ليسوا خالدين. غير أن المذهب الذري - إن شئت الدقة - لا يسمح بوجود إله، بل فقط ذرات وخلاء^(١).

كان بروتاجوراس - وهو مواطن ديمقريطس^(٢)، قد أعلن أن جميع الإحساسات تتساوى في الصدق أمام الذات الحاسة، وعلى ذلك فقد يكون الشيء حلوّاً حقّاً بالنسبة لـ «س» ومرّاً بالنسبة لـ «ص». غير أن ديمقريطس أعلن أن جميع إحساسات الحواس الخاصة كاذبة، لأنه لا شيء يناظرها في الواقع خارج الذات. «فهو هنا حلو، ولكنه هناك مر، هنا دافئ، وهناك بارد. وهناك لون. لكن هناك ذرات وخلاء» وبعبارة أخرى: جميع إحساساتنا ذاتية خالصة؛ رغم أنه تسببها أشياء خارجية وموضوعية - هي الذرات، التي لا تستطيع أن تدركها الحواس الخاصة^(٣). إننا لا نعرف شيئاً. في الحقيقة، معرفة يقينية عن طريق الحواس. لكننا نعرف فحسب شيئاً يتغير طبقاً لاستعدادات الجسم، واستعداد الأشياء للدخول فيه أو مقاومته^(٤). والحواس الخاصة، إذن، تزودنا بمعلومات عن الواقع Reality. والصفات الثانوية - على الأقل - ليست موضوعية. «هناك شكلان للمعرفة: شكل أصيل، وشكل هجين. وينتمي إلى الشكل الهجين ما يلي: الإبصار، والسمع، والشم، والتذوق، واللمس. أما الشكل الأصيل فهو بعيد تماماً عن هذه الأمور»^(٥) لكن لما كانت النفس مركبة من ذرات، ولما كانت كل معرفة يسببها الاتصال المباشر بموضوع الذرات الآتية من الخارج، فمن الواضح أن المعرفة «الأصيلة» تقف على نفس الأساس الذي تقف عليه المعرفة «الهجين» بمعنى أنه لا يوجد انفصال مطلق بين الحس والفكر. رأى ديمقريطس ذلك ثم قال معلناً: «أيها العقل الفقير، إنه منا». (أي من الحواس) «أنت تستمد منا البراهين ثم تطرحها علينا. وما تطرحه علينا ليس سوى سقطه»^(٦).

(١) بناء على ما يقوله ديوجنز اللايرتي (٩، ٣٥) ويقتبس منه فافيريوس - فإن ديمقريطس يسخر من أقوال انكساجوراس فيما يتعلق بالعقل Mind (المؤلف).

(٢) كان بروتاجوراس من مواطني مدينة أباديرا مسقط رأس ديمقريطس (المترجم).

Frag. 9.

(٣)

Frag. 9.

(٤)

Frag. 11.

(٥)

Frag. 125.

(٦)

٢ - نظرية ديمقريطس عن السلوك - كما نستطيع أن نحكم عليها من الشذرات المتبقية - لا ترتبط ارتباطاً علمياً بمذهبه الذري، إذ تسيطر عليها فكرة السعادة التي تعتمد على هدوء النفس وسلامتها من القلق. ولقد كتب ديمقريطس رسالة عن «السُرور» استفاد منها «سينكا» و«بلوتارك». واعتبر السعادة غاية السلوك، وأن اللذة والألم يحددان السعادة. «غير أن السعادة لا توجد في القطيع ولا في الذهب، فالنفس هي محل إقامة الماس»^(١). «أفضل شيء للإنسان أن يقضي حياته بأعظم قدر من البهجة، وأقل قدر ممكن من المتاعب»^(٢). ولما كانت المعرفة الحسية هي المعرفة الحقة، فكذلك فإن لذات الحس ليست هي اللذات الحقيقية. «الخير والحق هما شيء واحد بالنسبة لجميع البشر، لكن ما هو لاذ يختلف باختلاف الناس»^(٣) لا بد أن نكافح من أجل رفاهيتنا أو بهجتنا التي هي حالة للنفس يتطلب بلوغها التفرقة والتمييز والتقييم للذات مختلفة. ولا بد أن يرشدنا مبدأ «التناسق» و«الانسجام»، وإذا استعملنا هذا المبدأ فقد نصل إلى سلامة البدن: أي الصحة، وهدوء النفس أي البهجة. وهذا الهدوء أو الاطمئنان إنما يوجد أساساً في خيارات النفس «إن ذلك الذي يختار خيارات النفس فإنما يختار ما هو أكثر قدسية، ومن يختار خيارات المسكن، فإنه يختار ما هو بشري»^(٤).

٣ - يبدو أن ديمقريطس كان له أثره على الكتاب المتأخرين من خلال نظريته في تطور الثقافة^(٥). فالحضارة تنشأ من الحاجة، ومن تحقيق ما هو مفيد ونافع، في حين أن الإنسان مدين بفنونه لمحاكاة الطبيعة: فقد تعلم النسيج من العنكبوت، وتعلم بناء المنازل من العصفير وهي تبني أعشاشها، وتعلم من الطيور كيف يغني ... إلخ. ويشدد ديمقريطس أيضاً (على خلاف أبيقور) على أهمية الدولة، والحياة السياسية، معلناً أن الناس ينبغي عليهم أن ينظروا إلى شئون الدولة على أنها أكثر أهمية من أي شيء آخر،

Frag. 171.

(١)

Frag. 189.

(٢)

Fr

(٣)

(٤)

(٥)

وأنهم نظموها تنظيماً جيداً. أما أن أفكاره الأخلاقية تفترض الحرية، في حين أن مذهبه الذري يتضمن الحتمية، فالظاهر أن ذلك التناقض لم يكن يشكل عند ديمقريطس أية مشكلة.

٤ - يتضح مما سبق أن ذكرناه أن ديمقريطس في مواصلته للنظر الكسمولوجي عند الفلاسفة القدماء (كان في مذهبه الذري الفلسفي من أتباع لوقيوس) لم يكن ابن عصره - أعني الفترة السقراطية. وإن كانت نظرياته عن الإدراك الحسي، والسلوك في الحياة، على جانب كبير من الأهمية، على الأقل بمقدار ما تظهرنا على أن ديمقريطس أدرك أن من المطلوب أن تكون هناك إجابة ما على المشكلات التي أثارها بروتاجوراس. لكن على الرغم من أنه أدرك أن بعض الإجابات مطلوبة، فإنه شخصياً كان عاجزاً عن تقديم أي حل مقنع. ولكي نصل إلى محاولة أكثر إقناعاً - نسبياً - لمعالجة المشكلات الأستمولوجية والأخلاقية، فإن علينا أن نتقل إلى أفلاطون.

الجزء الثالث

أفلاطون

” حياة أفلاطون “

أفلاطون فيلسوف من أعظم فلاسفة العالم. ولد في أثينا (أو ايجينا Aegina)^(١) عام ٤٢٨/٤٢٧ ق.م على وجه الترجيح - من أسرة أثينية شهيرة. فقد كان أبوه أرسطون Ariston وأمه بركتيوني Perictione - شقيقة خارميدس وابنة عم كريتياس، ولقد كانا معاً عضوين في نظام الحكم الأوليجاركي عام ٤٠٤/٤٠٣^(٢). ويقال إن اسمه في الأصل «أرسطوقليس Aristocles» ثم لُقّب فيما بعد بلقب «أفلاطون» الذي يعني عريض الجبهة أو الصدر^(٣). رغم أن حقيقة الرواية التي يرويها «ديوجنس اللايرتي» يمكن الشك فيها^(٤). ولقد ظهر شقيقاه «جلوكون» و«أديمانتوس» في محاوراة «الجمهورية». كما كان له أخت تسمى «بوتوني Potone»^(٥). وبعد موت والده تزوجت أمه من شخص يدعى «بريلاميس» ولقد ظهر ابنهما أنطيفون (وهو أخ أفلاطون غير الشقيق) في محاوراة «بارميدس»، ولا شك أن أفلاطون نشأ في بيت زوج أمه. لكن على الرغم من أنه كان من نسل أرستقراطي وقد تربى في بيت أرستقراطي، فيجب علينا أن لا ننسى أن زوج أمه (بيريلاميس) كان صديقاً لبركليز وأن أفلاطون لابد أن يكون قد تربى على تقاليد نظام بركليز. (توفى بركليز عام ٤٢٩/٤٢٨) ولقد أشار كثير من المؤلفين إلى أن ميول أفلاطون المتأخرة ضد الديمقراطية يصعب ردها إلى تنشئته وحدها. لكن ربما كان ذلك من تأثير سقراط والمصير الذي لحق به على يد الديمقراطية. ومن ناحية أخرى ربما كان

(١) جزيرة قريبة من شاطيء أنيكاد لا تبعد كثيراً عن أثينا (المترجم).

(٢) هو في الواقع حكم الطغاة وسموا باسم حكم «الطغاة الثلاثين» لأنهم كانوا ثلاثين طاغية حكموا أثينا بعد نهاية حرب البلبونيز «عام ٤٠٤ ق.م» التي انتصرت فيها أسبرطة على أثينا (المترجم).

(٣) ديوجنس اللايرتي، ٤، ٣ (المؤلف).

(٤) يتشكك المؤرخون في هذه الرواية على اعتبار أن اسم أفلاطون كان شائعاً في أثينا.

(٥) وهي التي خلّف ابنها خاله أفلاطون في رئاسة الأكاديمية (المترجم).

انعدام ثقة أفلاطون في الديمقراطية يؤرخ له منذ فترة مبكرة جداً عن وفاة سقراط. فيصعب القول أن أفلاطون - إبان سنوات حرب البلبونيز (ومن المرجح جداً أن أفلاطون حارب مع حملة الأرجينوساي Arginusae.. عام ٤٠٦) قد فاته أن يلاحظ أن الديمقراطية تفتقر إلى قائد حقيقي كفؤ ومستول. وأن القواد الذين كانوا موجودين كان يسهل إفسادهم بضرورة إرضاء الجماهير. ولا شك أن نفور أفلاطون النهائي من السياسة في بلده جاءت منذ محاكمة أستاذه وإدانته؛ إلا أن صياغة اقتناعه بأن سقينة الدولة تحتاج إلى ربان ماهر لقيادتها، وأنه لا بد أن يكون الشخص الذي يعرف المجرى الصحيح الذي تسير فيه، وأن يكون على استعداد أن يعمل بضمير طبقاً لتلك المعرفة - يصعب أن تفشل في ملاحظة أن قواعد هذا الاقتناع قد تم إرساؤها إبان السنوات التي مالت فيها شمس القوة الأثينية إلى المغيب.

وبناء على ما يرويه ديوجنز اللايرتي، فإن أفلاطون «انكب على دراسة الرسم، وكتابة قصائد الشعر، وكانت قصائد حماسية في البداية، ثم شعر غنائي ودرامي بعد ذلك»^(١). ولا نستطيع أن نقول شيئاً عن مدى صحة هذه الرواية، وإن كان أفلاطون قد عاش في فترة ازدهار الثقافة الأثينية، ولا بد أنه تلقى تربية ثقافية جيدة. ويخبرنا أرسطو أن أفلاطون التقى في شبابه بأقراطيلوس الفيلسوف الهيراقليطي^(٢). ولا بد أن يكون أفلاطون قد تعلم منه أن عالم الإدراك الحسي هو عالم التدفق، ومن ثم فهو ليس الموضوع الصحيح للمعرفة اليقينية الحقيقية.

ذلك لأن المعرفة الحقيقية اليقينية يمكن بلوغها على المستوى التصوري الذي لا بد أن يكون قد تعلمه من سقراط الذي تعرف عليه في سنواته المبكرة، ويؤكد ديوجنز اللايرتي أن أفلاطون «أصبح تلميذاً لسقراط» عندما كان في العشرين من عمره. غير أن أفلاطون تعرف على سقراط عام ٤٣١^(٣) على ما يروي خاله خارميدس، وهذا يعني أن أفلاطون لا بد أن يكون قد تعرف على سقراط قبل أن يبلغ سن العشرين، وعلى أية حال

Diog. Laërt. 3,6.

(١)

Metaph A6, 987 a 32 - 5.

(٢)

(٣) على الأقل هذا ما تدل عليه الإشارة إلى «بوتيديا» (محاورة خارميدس ١٥٣).

فليس لدينا ما يبرر أن نفترض أن أفلاطون أصبح «تلميذاً» لسقراط بمعنى أنه كرس نفسه تماماً للفلسفة، طالما أنه هو نفسه يخبرنا أنه كان في الأصل يميل إلى المشاركة في العمل السياسي - وذلك وضع طبيعي لشاب له أحداثه السابقة^(١). وقد حثه أقرباؤه في الحكم الأولجاركي عام ٤٠٣ - ٤٠٤ على الدخول في معترك الحياة السياسية تحت رعايتهم. لكن عندما بدأت الأولجاركية تتبع سياسة العنف محاولة لتوريط سقراط في جرائمها - نهر منها أفلاطون. ومع ذلك لم يكن الديمقراطيون أسعد حالاً، ما داموا هم الذين حكموا على سقراط بالموت، ومن هنا فقد تخلى أفلاطون عن فكرة العمل السياسي.

لقد كان أفلاطون حاضراً محاكمة سقراط، وكان من بين الأصدقاء^(٢) الذين حثوا سقراط لزيادة الغرامة المقترحة من واحد إلى ثلاثين مينه Minae^(٣) يتكفلون هم بدفعها^(٤). لكنه كان غائباً يوم موت صديقه نظراً لمرضه^(٥). وبعد موت سقراط رحل أفلاطون إلى ميجارا ووجد ملاذه عند الفيلسوف إقليدس، لكن من المرجح جداً أنه عاد إلى أثينا. ولقد أخبرنا رواة سيرة حياته أنه سافر إلى قورينة، وإيطاليا، ومصر، لكن ليس مؤكداً صحة هذه الروايات. فأفلاطون نفسه - على سبيل المثال - لم يذكر شيئاً عن زيارته لمصر، وربما كانت معرفته بالرياضيات المصرية، وحتى ألعاب الأطفال، تشير إلى رحلة حقيقية إلى مصر ولكن من ناحية أخرى ربما كانت قصة رحلته مستنتجة مما قاله أفلاطون عن المصريين^(٦)، ومن الواضح أن بعض هذه القصص خيالية في جانب منها،

(١) Ep. 7, 324 b - 8 - 326b 4.

انظر ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي للرسالة السابعة بعنوان «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون».

(٢) إن أصدقائي: أفلاطون، وأقريطون، وكريتوبولس، وأبولودورس - وهم من بين الحاضرين يرجون مني أن أقول ثلاثين مينه، يضمنون هم دفعها... الدفاع ٣٨ (المترجم).

(٣) المينة Minue عملة يونانية قديمة كانت تساوي مائة درخما من الفضة. وكان من عادة الأثينيين أن يقترح المدعي حكماً، والمدعى عليه حكماً آخر - ثم ترى المحكمة بعد ذلك ما تشاء (المترجم).

(٤) Apol. 34a, 1, 38b, 6 - 9.

(٥) Phaedo, 59, b.10.

(٦) يروي «شيشرون» أن أفلاطون زار مصر مما يدل على أن الرواية قديمة، وأنها كانت متداولة في الأكاديمية بعد موت صاحبها بمائتي عام. ويذكر سترابون أنه زار المنزل الذي كان يعيش فيه

أفلاطون في مصر... الخ... الخ راجع الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه أفلاطون ص ١٦ (المترجم).

فالبعض مثلاً يذهبون إلى أن يوربيدس كان رفيقاً له مع أن الشاعر توفي عام ٤٠٦ . وهذه الواقعة تجعلنا نشكك فيما يتعلق بالروايات عن رحلاته بصفة عامة. لكننا في نفس الوقت لا نستطيع أن نقول بيقين أن أفلاطون لم يزر مصر، وربما فعلنا ذلك. ولو أنه كان قد ذهب حقاً إلى مصر، فلا بد أن يكون ذلك قد حدث حوالي عام ٣٩٥، ثم عاد إلى أثينا عندما نشبت حروب كورنثة. ويعتقد بروفيسور «ريتير Ritter» أن من المرجح جداً أن أفلاطون كان عضواً في جيش أثينا في السنوات الأولى من هذه الحروب (عامي ٣٩٥ و ٣٩٤).

لكن ما هو مؤكد أن أفلاطون زار إيطاليا وصقلية عندما كان في سن الأربعين^(١). ربما لأنه كان يرغب في لقاء أعضاء المدرسة الفيثاغورية ومناقشتهم. وعلى أية حال فقد تعرف على «أرخيتاس» العالم الفيثاغوري. (ويروي ديوجنز اللايرتي أن هدف أفلاطون من القيام بهذه الرحلة أنه كان يريد مشاهدة صقلية وما فيها من براكين). ودُعي أفلاطون لزيارة بلاط ديونسيوس الأول طاغية سيراكوسة حيث أصبح صديقاً لـ «ديون» الذي كان ديونسيوس متزوجاً أخته. وتمضي الرواية فتقول: إن الطاغية غضب على أفلاطون لأنه انتقد سياسته وعرض بها. فعهد به إلى «بوليس Pollis» سفير اسبرطة - الذي باعه في سوق العبيد في أيجينا Aegina (التي كانت في ذلك الوقت تشبك في حرب مع أثينا) - وكانت حياة أفلاطون محفوفة بالخطر، لكن شخصاً من قورينه اسمه «أنيقوس» اشترى أفلاطون ثم أرسله إلى أثينا. ومن الصعب أن نتبين ما هو صادق في هذه الرواية لأن أفلاطون لا يذكرها في رسائله؛ ولو صحت (ويرتر يقبل هذه القصة) فإنها تكون قد وقعت عام ٣٨٨ ق.م.

يبدو أن أفلاطون أسس الأكاديمية (٣٨٨/٣٨٧) بعد عودته إلى أثينا بالقرب من مزار البطل أكاديموس. ويمكن أن يقال عن الأكاديمية - بحق - إنها أول جامعة أوربية. إذ لم تكن الدراسات محصورة في الفلسفة بصفة خاصة. لكنها امتدت إلى نطاق واسع من العلوم المساعدة مثل: الرياضيات، وعلم الفلك، والعلوم الطبيعية. كما تجمع أعضاء المدرسة العبادة المشتركة لربات الفنون. وكان الشباب يأتون إلى الأكاديمية لا من أثينا

فقط، بل من خارجها أيضاً. وكانت الإشادة بالروح العلمية للأكاديمية، والدليل على أنها لم تكن جمعية «فلسفية سرية» أن عالم الرياضة الشهير «ايروكسس» انتقل مع مدرسته من كزيكوس إلى الأكاديمية. ومن المهم التشديد على الروح العلمية للأكاديمية، فرغم أنه من الصحيح تماماً أن أفلاطون كان يستهدف تكوين الحكام ورجال السياسة. فإن منهجه لم يتوقف تماماً عند تعليم هذه الأمور ذات التطبيق العملي المباشر: مثل فن الخطابة (كما كانت تفعل مدرسة إيسقراط) بل كان يغذي البحث النزيه للعلم. أما الفلسفة فهي تتوج برنامج الدراسة، وإن كانت تشمل موضوعات تمهيدية مثل دراسة الرياضة والفلك والهارمونييا بغير شك بروح نزيهة لا بروح نفعية خالصة. ولقد كان أفلاطون مقتنعاً أن أفضل مران للحياة العامة ليس هو المران «السوفسطائي» العملي فحسب بل هو بالأحرى طلب العلم لذاته. فالرياضيات مثلاً - بغض النظر، بالطبع، عن أهميتها لفلسفة المثل عند أفلاطون - تقدم ميداناً واضحاً للدراسة النزيهة. وكانت قد وصلت بالفعل إلى نقطة عالية من التطور عند اليونان (ويبدو أن الدراسة في الأكاديمية كانت تشمل أيضاً البحوث البيولوجية مثل دراسة النبات مع ربطها بمشكلات التصنيف المنطقي) - ورجل السياسة الذي يتم تكوينه على هذا النحو لن يكون انتهازياً منافقاً. لكنه سيعمل بشجاعة وبلا دجل طبقاً للقناعات المؤسسة على حقائق أزلية لا تتغير، وبعبارة أخرى قد استهدف أفلاطون إخراج رجال دولة لا ديماجوجيين.

ولقد كان أفلاطون - إلى جانب إشرافه على الدراسة في الأكاديمية - يلقي بنفسه محاضرات، ويقوم المستمعون بتدوين الملاحظات. ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المحاضرات لم تنشر؛ وظلت تقف في مقابل المحاورات التي نشرت كأعمال تستهدف القراءة «العامة» أو قراءة الجمهور فإذا ما أدركنا هذه الحقيقة زالت عندئذ بعض الاختلافات الحادة التي تميل إلى الظهور بين أفلاطون وأرسطو (الذي التحق بالأكاديمية عام ٣٦٧) - على الأقل جزئياً. فلدينا، إذن، أعمال أفلاطون العامة - أي محاوراته - وليس محاضراته. والوضع هنا هو على النقيض تماماً من موقف أرسطو، فعلى حين أن مؤلفات أرسطو الموجودة بين أيدينا تمثل محاضراته، فإن أعماله العامة أو محاوراته لم تصل إلينا - فلم يبق منها سوى شذرات؛ ومن ثم فإننا لن نستطيع - عن طريق مقارنة محاورات أفلاطون بمحاضرات أرسطو - أن نصل إلى نتائج دون أدلة أبعد - بصدد التعارض القوي

بين الفيلسوفين فيما يتعلق بمقدرتهما الأدبية، مثلاً، أو نظرتهما العاطفية، أو الجمالية أو «الصوفية». إذ يقال لنا إن أرسطو اعتاد أن يروي كيف أن أولئك الذين جاءوا ليستمعوا لمحاضرة أفلاطون عن الخير كثيراً ما يدهشهم أنهم لم يستمعوا إلى شيء سوى محاضرة في الحساب أو علم الفلك، وعن الحد والواحد. وفي الرسالة السابعة ينكر أفلاطون الروايات التي نشرها البعض عن المحاضرة التي نتحدث عنها. ويقول في نفس الرسالة: «ومن ثم فليس هناك - وربما لن يكون هناك أبداً - أي بحث كتبته في هذه الموضوعات على الأقل، لأن الموضوع لا يمكن نقله إلى الغير عن طريق الكلمات على نحو ما تكون عليه الحال في العلوم الأخرى. بل بالأحرى بعد فترة طويلة من الارتباط بالموضوع ذاته، ومشاركة في الحياة، على نحو ما يظهر النور في النفس مشتعلًا بلهب متوهج - إن صحَّ التعبير، ومن الآن فصاعداً يتغذى وينمو نمواً مطرداً». ويقول أيضاً في الرسالة الثانية: «ومن ثم فأنا نفسي لم أكتب كلمة واحدة في هذا الموضوع. فلم أدون الآن، ولن أدون أي بحث مكتوب باسم أفلاطون. وما يحمل الاسم الآن فإنه ينتمي إلى سقراط وقد تمَّ تجميله وتحديد شبابه»^(١). ولقد استنتج البعض من هذه الكلمات أن أفلاطون لم يكن يُقدّر الكتب كثيراً لأغراض تربية حقيقية. وقد يكون ذلك صحيحاً، لكن ينبغي علينا أن لا نشدد كثيراً على هذه النقطة، وذلك لأن أفلاطون قد نشر كتباً بالفعل، كما أن علينا أن نتذكر أيضاً أن هذه الكلمات ربما لم تكن لأفلاطون على الإطلاق. ومع ذلك فإن علينا أن نسلّم أن النظرية المثالية - في صورتها الدقيقة كما كانت تُعلّم في الأكاديمية - لم تكن تطرح على الجمهور مكتوبة.

ولابد أن تكون شهرة أفلاطون كمعلم ومستشار لرجال الدولة، قد أسهمت في الإعداد لرحلته الثانية إلى سيراقوصة عام ٣٦٧. ففي هذه السنة توفي ديونسيوس الأول، وقام «ديون» بدعوة أفلاطون إلى سيراقوصة للمشاركة في تربية ديونسيوس الثاني الذي كان عندئذ في الثلاثين من عمره. ولَبَّى أفلاطون الدعوة. وأعدَّ للطاغية درساً في الهندسة. غير أن الطاغية سرعان ما دبت الغيرة في نفسه من ديون لأنه كانت له اليد الطولى. وعندما غادر ديون سيراقوصة أخذ الفيلسوف، بعد بعض الصعوبات، يعد العدة للعودة إلى أثينا

حيث واصل تنقيف ديونسيوس عن طريق الرسائل. ولم يفلح في عقد صلح بين الطاغية وخاله الذي اتخذ من أثينا مقاماً له، حيث قضى معظم وقته مع أفلاطون. ومع ذلك فقد قام أفلاطون عام ٣٦١ برحلته الثالثة إلى سيراقوسة بناء على إلحاح ديونسيوس الذي أراد مواصلة دراساته الفلسفية.

والظاهر أن أفلاطون كان يأمل في إعداد مسودة عن دستور لاتحاد فيدرالي مقترح بين المدن اليونانية. في مواجهة تهديدات قرطاجنة، لكن المعارضة كانت بالغة القوة، فضلاً عن أنه وجد نفسه عاجزاً عن استدعاء ديون، الذي صادر - ابن أخته - أملاكه. ومن هنا عاد أفلاطون إلى أثينا عام ٣٦٠ ليواصل نشاطه في الأكاديمية إلى أن مات عام ٣٤٧ / ٣٤٨ . (في عام ٣٥٧ نجح ديون في تنصيب نفسه حاكماً على سيراقوسة. لكنه اغتيل عام ٣٥٣، وحزن عليه أفلاطون حزناً شديداً فقد شعر بخيبة أمل في تحقيق حلمه في الملك الفيلسوف).

”مؤلفات أفلاطون“

أولاً: - الأصالة

يمكن أن يقال، بصفة عامة، إن لدينا مجموعة أعمال أفلاطون كاملة. وكما يلاحظ برفسور تايلور: «لم نجد في العالم القديم فيما بعد أية إشارة إلى كتاب لأفلاطون لا نجده في حوزتنا»^(١). ولذلك فربما أمكن لنا أن نزعّم أننا نملك بالفعل كل محاورات أفلاطون التي نُشِرت. ومع ذلك فنحن لا نملك، كما أشرنا من قبل، سجلاً بالمحاضرات التي ألقاها في الأكاديمية (رغم أننا نجد تقريباً إشارات مبهمة عنها عند أرسطو). ولابد لنا أن نأسف أسفاً شديداً إن صحَّ ما يقوله أولئك الذين يعتقدون أن المحاورات هي المؤلفات العامة المخصصة لعامة الشعب، وأنه لابد من تمييزها عن المحاضرات التي ألقاها على الطلاب المتخصصين في الفلسفة. (ويُظن أن أفلاطون كان يحاضر وأنه كان يعدّ مسودة، وسواء صحَّ ذلك أم لا، فليس لدينا أية مسودة للمحاضرات التي ألقاها أفلاطون. وفي الوقت نفسه ليس لنا الحق في وضع تمييز حاد بين النظريات الموجودة في المحاورات، والنظريات التي ألقاها داخل جدران الأكاديمية. وقبل كل شيء فليست جميع المحاورات يمكن أن توصف بأنها أعمال «شعبية»، فبعضها بصفة خاصة. تظهر فيه دلائل واضحة على أن أفلاطون كان يتلمس فيها الطريق لتوضيح آرائه). غير أن القول بأنه من المرجح أن تكون لدينا جميع محاورات أفلاطون، لا يعني القول بأن جميع المحاورات التي وصلتنا باسم أفلاطون قد كتبها أفلاطون نفسه فعلاً؛ إذ لا يزال علينا أن نفرز الأصيل من المنحول.

ينسب أقدم ترتيب للمخطوطات الأفلاطونية لشخص يدعي «ثراسيلوس» يرجع تاريخه إلى بداية العصر المسيحي تقريباً. وعلى أية حال فيبدو أن هذا الترتيب الذي كان على شكل «رابوعات»^(٢) - قد قام على أساس ترتيب على شكل مجموعات «ثلاثية» قام

Plato, p. 10.

(١)

(٢) أي مجموعات كل منها تشمل أربع محاورات (المترجم).

به أرسطوفان البرنطي في القرن الثالث قبل الميلاد. وسيدو عندئذ أن المحاورات الست والثلاثين (على اعتبار أن الرسائل واحدة من المحاورات) يُسلم علماء هذه الحقبة أنها من أعمال أفلاطون. وهكذا يمكن أن تترد المشكلة إلى هذا السؤال: «هل المحاورات الست والثلاثون كلها أصيلة أم أن بعضها منحول، وإذا كانت الأخيرة فأياً؟».

حامت الشكوك حول بعض المحاورات حتى في العصر القديم. فنحن نعرف من «أثنايوس» (ازدهر حوالي ٢٢٨ ق.م) أن هناك مَنْ ينسب محاورة القبياس الثانية إلى «أكسينوفون». كما يبدو أن «برقلس» لم يرفض «ملحق القوانين» و«الرسائل» فحسب، بل إنه ذهب أبعد من ذلك جداً فرفض «القوانين» و«الجمهورية»^(١). ولقد قطع تحديد الكتب المنحولة شوطاً بعيداً، كما يتوقع المرء، في القرن التاسع عشر لا سيما في ألمانيا وبلغ قمته مع «أوبرفيج» و«سكارشمت» «فلو أن المرء جمع هجمات النقاد القديمة والحديثة، لما بقى من تقسيم ثراسيلوس الرباعي للمحاورات الست والثلاثين سوى خمس محاورات فقط هي التي تنجو من أي هجوم»^(١). غير أن النقد يسير في أيامنا هذه في اتجاه محافظ أكثر، وهناك اتفاق عام على أصالة جميع المحاورات الهامة، واتفاق عام كذلك على الطابع المزيف لبعض المحاورات الأقل أهمية، في حين أن أصالة قليل من المحاورات تبقى فوق أي شك. والنتيجة هي أن البحوث النقدية يمكن تلخيصها على النحو التالي :-

[١] محاورات مرفوضة بصفة عامة وهي:

القيادس الثانية، هيبارخوس، المحبون أو المتنافسون، ثياجيس، كليثفون، مينبوس، ويحتمل أن تكون كل هذه المجموعة - فيما عدا القيادس الثانية أعمالاً معاصرة في القرن الرابع، ليست تزييفاً متعمداً بل أعمالاً هزيلة على نفس طريقة المحاورات الأفلاطونية. وقد يكون هناك ما يبرر أن تؤخذ كإسهام ما لنعرف تصور سقراط الذي كان سائداً في القرن الرابع. أما القيادس الثانية فمن المحتمل أن تكون عملاً متأخراً.

[٢] وأصالة المحاورات الست التالية موضع جدال وهي:

(١) أوبرفيج - بريختر ص ١٩٥ ولا يمثل كتاب دكتور بريختر الذي لا يقدر الطريق العالية في النقد في عصر أوبرفيج (المؤلف).

القيادس الأولى، أيون، مينكينوس، هيباس الكبرى، ملحق القوانين. الرسائل. ويعتقد بروفيسور تايلور أن محاوراة القبيادس الأولى هي عمل لأحد تلامذة أفلاطون المباشرين^(١). ويعتقد دكتور «بريختر» أيضاً أن من المرجح أن هذه المحاوراة ليست عملاً أصيلاً للأستاذ^(٢). كما يعتقد «بريختر» أن محاوراة «ايون» محاوراة أصيلة. ويذهب «تايلور» إلى أنه ربما كان «من المعقول» أن يسمح بأصلانها إلى أن يظهر مبرر معقول لرفضها^(٣).

أما محاوراة «مينكسوس» فمن الواضح أن أرسطو يعتبرها محاوراة أفلاطونية أصيلة، ويميل النقاد المحدثون إلى الأخذ بوجهة نظره^(٤). أما «هيباس الصغرى» فمن المرجح أنها عمل أصيل لأفلاطون، على نحو ما يشير أرسطو في «الطويقا» رغم أنه لا يذكرها بالاسم. أما «ملحق القوانين» فعلى الرغم من أن برفسور ييجر ينسبه إلى «فيلبوس أف أويس»^(٥) فإن بريختر وتيلور يعدانه أصيلاً. أما بالنسبة للرسائل: السادسة، والسابعة، والثامنة فهي مقبولة بصفة عامة. ويعتقد بروفيسر تايلور أن قبول هذه الرسائل يؤدي منطقياً إلى قبول جميع الرسائل فيما عدا الرسالة الأولى وربما الثانية. صحيح أن المرء لا يميل إلى نبذ «الرسائل» على اعتبار أنها تعطينا معلومات قيمة عن سيرة حياة أفلاطون، لكن لا بد أن نكون على حذر فلا نسمح لهذه الرغبة الطبيعية أن تؤثر تماماً في قبولنا «للرسائل» على أنها أصيلة^(٦).

[٣] أما أصالة ما تبقى من المحاورات فيمكن قبولها. وهكذا يمكن أن تكون نتيجة النقد أن من بين المحاورات الست والثلاثين هناك ست محاورات مرفوضة بصفة عامة،

Plato, p. 13. (١)

Uberweg - Praecheur, p. 199. (٢)

Plato, p. 13. (٣)

Arist, Rhet, 1415 b 30. (٤)

Aristotle, P. 132. CF. Diog Laert. 3. 37 Taylor Plato D. 497 (٥)

ويعتقد تيلور أن ديوجنز اللايرتي لم يقصد سوى أن «فيلبوس» نسخ ملحق القوانين عن الواح الشمع.

(٦) يقبل ريختر الرسالة رقم ٣ والرسالة رقم ٨ ومعظم الرواية في الرسالة السابعة.

وست أخرى مقبولة إلى أن يثبت عدم أصالتها (ما عدا القياس الأولى، والرسالة الأولى على الأرجح، في حين أن الأربع والعشرين الأخرى من المؤكد أنها مؤلفات أصيلة لأفلاطون) وهكذا يكون لدينا قدر كبير من الكتابات التي نستطيع أن نقيم عليها تصورنا لفكر أفلاطون.

ثانياً: الترتيب الزمني للمؤلفات

[١] أهمية تحديد الترتيب الزمني للمؤلفات:

واضح أن من المهم في حالة أي مفكر أن نرى تطور فكره: كيف تغير - إذا كان قد تغير - وما هي التعديلات التي أدخلها عليه طوال حياته، وما هي الأفكار الجديدة التي دخلت هذا الفكر. والمثل التوضيحي في هذا السياق هو الإنتاج الأدبي لكانط، فمعرفتنا بكانط لن تكون كافية إذا ما اعتقدنا أن كتبه في النقد قد ظهرت في سنواته المبكرة، وأنه تحول بعد ذلك إلى وضع «دجماطيقي». وربما أمكننا أيضاً أن نضرب المثل بحالة «شلنج» الذي أنتج عدة فلسفات طوال حياته، ولكي نفهم فكره، فمن المرغوب فيه جداً أن يعرف المرء أنه بدأ من وجهة نظر فشته، وأن شطحاته «التيوسوفية» تنتمي إلى سنواته المتأخرة.

[٢] منهج تحديد الترتيب الزمني للمؤلفات^(١):

(١) المعيار الذي أثبت فعاليته أكثر في تحديد الترتيب الزمني لأعمال أفلاطون هو منهج اللغة. فالاستدلال من اللغة هو أكثر يقيناً - في حين أن اختلافات المضمون يمكن أن تُعزى إلى الانتقاء الواعي، ولغرض المؤلف، من حيث إن تطور الأسلوب اللغوي يكون بلا وعي إلى حد كبير. وهكذا نجد أن «ديتنبرجر» يتعقب استخدام كلمة «بدون ريب» والاستخدام الثقافي لكلمتي «بالتأكيد» و «حقاً» كصيغة للاتفاق، في رحلة أفلاطون الأولى إلى صقلية. ولا شك أن محاوراة القوانين تنتمي إلى فترة شيخوخة أفلاطون^(٢). في حين أن «الجمهورية» تنتمي إلى فترة مبكرة من حياته. فليس فقط أن النشاط العقلي المتزايد للقوة الدرامية تظهر في «القوانين»، بل إننا نستطيع كذلك أن نتبين نقاط الأسلوب

Überweg - Praechter pp. 199 - 218 .

(١)

Arist. Pol. B.G, 1264 b 27.

(٢)

اللغوي الذي أدخله «أيسقراط» في نثر أتيكا، والذي لا يظهر في محاوراة «الجمهورية». وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يساعدنا في تحديد ترتيب المحاورات الوسطى تبعاً لدرجة اقترابها من الأسلوب المتأخر في الكتابة.

لكن على حين أن استخدام الأسلوب اللغوي كمعيار في تحديد الترتيب الزمني للمحاورات قد أثبت أنه أكثر المناهج نفعاً، فإن المرء لا يستطيع أن يهمل، بالطبع، استخدام المعايير الأخرى، التي كثيراً ما حسمت المسألة، عندما تكون الإشارات اللغوية مشكوكاً فيها أو حتى متناقضة.

(ب) وأحد المعايير الواضحة في تحديد ترتيب المحاورات هو ما تقدمه الشهادة المباشرة للكُتاب القدماء، رغم أننا لن نحصل على أشياء كثيرة من هذا المصدر كما يتوقع المرء. فعلى حين أن ما يقوله أرسطو من أن محاوراة القوانين قد كُتبت بعد محاوراة الجمهورية، يقدم معلومات قيمة جداً، فإن ما يرويه «ديوجنز اللايرتي» من أن محاوراة «فايدرس» هي أول المحاورات المبكرة، لا يمكن قبوله. فديوجنز نفسه استحسن هذه الرواية لكن من الواضح أن حجته تعتمد على موضوع المحاوراة (الحب - في الجزء الأول من المحاوراة) - وعلى الأسلوب الشعري فيها^(١). فنحن لا نستطيع أن نستنتج من واقعة أن أفلاطون عالج «الحب»، نتيجة تقول «إن المحاوراة لا بد أن تكون قد كُتبت في شبابه» في حين أن استخدام الأسلوب الشعري والأسطورة ليس في حد ذاته أمراً حاسماً. فسوف نخطيء أخطاء كبيرة - كما أشار بروفير تايلور - إذا ما استنتجنا من الشطحات الشعرية و«الصوفية» في الجزء الثاني من «فاوست» نتيجة تقول إن جوته قد كتب الجزء الثاني قبل الجزء الأول^(٢). ويمكن أن نستمد مثلاً توضيحاً مماثلاً من شلنج الذي كانت له شطحاته الثوسوفية - كما ذكرنا من قبل - في عمره المتقدم.

(ج) أما بالنسبة للإشارات داخل المحاورات إلى أشخاص وأعمال تاريخية، فهي ليست كثيرة، وعلى أية حال فهي لا تزودنا إلا بأول تاريخ ممكن أو البداية التاريخية

Diog. Laert. 3, 38 .

(١)

Plato, p. 18.

(٢)

للمحاورة Terminus Post Quem فلو كانت هناك مثلاً إشارة إلى موت سقراط - كما هو موجود في محاورة «فيدون» - فمن الواضح أن المحاورة لا بد أن تكون قد كتبت بعد وفاة سقراط - لكن ذلك لا يخبرنا: بعد موته بكم من السنين؟ غير أن النقاد استفادوا بعض الفائدة من هذا المعيار، فذهبوا، مثلاً، إلى أن محاورة «مينون» يُحتمل أنها كُتبت عندما كانت حادثة فساد «اسمينياس من طيبة» لا تزال حية في ذاكرة الناس^(١).

ومن ناحية أخرى إذا ما احتوت محاورة «جورجياس» على رد على خطاب بولقريطس ضد سقراط (٣٩٣ - ٢) فمن المرجح أن تكون «جورجياس» قد كُتبت فيما بين أعوام ٣٩٣ و ٣٨٩. أعني قبل أول رحلة قام بها أفلاطون إلى صقلية. ويمكن أن نفترض - بسداجة - أن العمر المنسوب إلى سقراط في المحاورات يشير إلى تاريخ تأليف المحاورة نفسها. غير أن تطبيق هذا المعيار - كقاعدة عامة - من الواضح أنه يذهب أبعد مما ينبغي. فيمكن، مثلاً، أن يقدم الروائي بطله المخبر كرجل ناضج، وكضابط بوليس محنك في روايته الأولى، ثم بعد ذلك، يقدم المؤلف البطل في رواية متأخرة، في أول قضية له. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أن المرء يكون له ما يبرره في افتراض أن المحاورات التي تعالج المصير الشخصي لسقراط لم تكتب بعد وفاته بفترة طويلة، فربما كان من غير التفكير العلمي أن نأخذ كأمر مسلم به أن المحاورات التي عالجت سنوات سقراط الأخيرة مثل «فيدون»، و«الدفاع»، قد نشرت جميعاً في الوقت ذاته.

(د) وإشارة لإحدى المحاورات إلى محاورة أخرى، من الواضح أنه يساعدنا في تحديد ترتيب المحاورات، ما دامت المحاورة التي تشير إلى أخرى لا بد أن تكون قد كُتبت بعد المحاورة التي تشير إليها. لكن ليس من السهل دائماً أن نقرر ما إذا كانت الإشارة الظاهرة إلى محاورة أخرى هي فعلاً إشارة. غير أن هناك بعض الحالات التي تكون فيها إشارة واضحة، مثلاً الإشارة إلى «الجمهورية» الموجودة في محاورة «طيماوس»^(٢). وقل مثل ذلك في محاورة «السياسي» فمن الواضح أنها لاحقة

Meno, 90 A..

(١)

17. FF..

(٢)

«السوفسطائي»، ومن ثم فلا بد أن تكون قد كُتبت بعدها^(١).

(هـ) أما فيما يتعلق بالمضمون الفعلي للمحاورة، فلا بد لنا من ممارسة أقصى درجات الحذر في استخدامنا لهذا المعيار. فافترض مثلاً أن نظرية فلسفية وجدت في عبارة موجزة في المحاورة (س) في حين أنها عولجت بالتفصيل في المحاورة (ص) قد يقول الناقد «حسناً جداً، المحاورة (س) تقدم لنا موجزاً تمهيدياً، أما المحاورة (ص) فهي تشرح الموضوع بالتفصيل». ألا يمكن أن يكون الموجز الذي قدم في المحاورة «س» كان بالضبط بسبب أنه قد تمّ عرضها بالتفصيل بالفعل في المحاورة (ص)؟ لقد ذهب أحد النقاد إلى أن الفحص النقدي السلبي للمشكلات يسبق العرض الإيجابي البنائي^(٢). ولو أخذنا ذلك كمعيار فإن محاورات «تيتاتوس»، و«السوفسطائي»، و«السياسي»، و«بارمنيدس»، لا بد أن تسبق في تاريخ تأليفها محاورتي «فيدون»، و«الجمهورية» - لكن البحث يظهرنا أن ذلك ليس صحيحاً.

غير أن القول بأن معيار المضمون لا بد أن يستخدم بحذر لا يعني أنه لا فائدة منه. فموقف أفلاطون، مثلاً، تجاه نظرية المثل يوحى بأن محاورات: «تيتاتوس» و«بارمنيدس»، و«السوفسطائي»، و«السياسي» و«فيليبوس»، و«طيمائوس» لا بد أن تجمع معاً في حين أن ارتباط محاورات «بارمنيدس» و«السوفسطائي» و«السياسي» بالجدل الايلي، يوحى بأن هذه المحاورات ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً بصفة خاصة.

(و) الاختلافات في البناء الفني للمحاورات يمكن أن يساعد أيضاً في تحديد علاقاتها بعضها ببعض فيما يتعلق بترتيب التأليف. وهكذا نجد أنه في محاورات معينة، تركيبة المحاورة وخصائص الشخصيات المشاركة فيها - مرسومة بعناية فائقة: فهناك تلميحات مازحة ومداعبات، وفواصل مفعمة بالحياة.. وهكذا. وإلى هذه المجموعة من المحاورات تنتمي محاورة «المأدبة». لكن في محاورات أخرى يتراجع الجانب الفني إلى الخلف، ويتركز انتباه المؤلف كله بوضوح، في المضمون الفلسفي.

Polit. 284, b 7 FF. 286 b 10.

(١)

K.F1. Nermann.

(٢)

ويُهمل الشكل في هذه المجموعة الثانية من المحاورات قليلاً أو كثيراً والتي تنتمي إليها «طيماسوس»، و«القوانين» ويكون المضمون هو كل شيء، وربما كانت النتيجة المشروعة هي أن المحاورات التي كُتبتْ بانتباه أكثر إلى الشكل الفني هي محاورات مبكرة أو تسبق المحاورات الأخرى، حيث تراخت الحيوية الفنية في شيخوخة أفلاطون وتزايد اهتمامه بالفلسفة النظرية. (وهذا لا يعني أن لغة النثر تصبح بالضرورة أقل تكراراً بل يعني أن القوة الفنية الواعية تميل إلى التناقص مع مر السنين).

[٣] يختلف الباحثون في تقديرهم للنتائج التي تحصل عليها باستخدام معايير مثل المعايير السابقة غير أن جدول الترتيب الزمني التالي يمكن أن يؤخذ في عمومته، على أنه مقنع (رغم أنه من الصعب أن يقبله أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون لم يكتب عندما كان يشرف على الأكاديمية في سنواتها الأولى).

[١] الفترة السقراطية

كان أفلاطون في هذه الفترة لا يزال واقعاً تحت تأثير الحتمية العقلية السقراطية. فمعظم محاوراته تنتهي دون بلوغ أي نتيجة محددة. وتلك خاصية تتميز بها «عدم المعرفة» عند سقراط.

١ - الدفاع: دفاع سقراط أثناء المحاكمة.

٢ - أفريطون: وتعرض المحاورات سقراط على أنه مواطن صالح، فعلى الرغم من إدانته الظالمة، فإنه يسلم حياته طاعة لقوانين المدينة. ولقد عرض عليه أفريطون وآخرون أن يهرب وأمدوه بالمال اللازم. إلا أن سقراط يعلن أنه سيظل ثابتاً على مبدئه.

٣ - أوطيفرون: سقراط يترقب محاكمته على عدم التقوى. ويدور حوار على طبيعة التقوى، ولا ينتهي الحوار إلى نتيجة.

٤ - لاخيس: عن الشجاعة - لا نتيجة.

٥ - أيون: ضد الشعراء والمنشدين.

٦ - بيروتاجوراس: الفضيلة هي المعرفة، ويمكن أن نُعلم.

٧ - خارميدس: من العفة. لا نتيجة.

٨ - ليسس: عن الصداقة - لا نتيجة.

٩- الجمهورية: الكتاب الأول «عن العدالة».

(من الواضح أن «أقريطون»، و«الدفاع» لا بد أن يكونا قد كُتبا في تاريخ مبكر. ومن المرجح أن المحاورتين الآخرين في هذه المجموعة قد كُتبتا أيضاً قبل رحلته الأولى إلى صقلية التي عاد منها أفلاطون عام ٣٨٨/٣٨٧).

[ب] فترة انتقال

أفلاطون يشق طريقه نحو أفكاره.

١٠- حورحاس: رجل السياسة العملي أو حقوق الرجل القوي ضد الفيلسوف، أو

العدالة مهما كان الثمن.

١١- مينون: إمكان تعلم الفضيلة كما تصححه نظرية المثل.

١٢- أوثيدموس: ضد المغالطات المنطقية للسوفسطائية المتأخرة.

١٣- هيباس الأولى: عن الجميل.

١٤- هيباس الثانية: هل من الأفضل ارتكاب الخطأ إرادياً أم بطريقة غير إرادية؟

١٥- أفراطيلوس: عن نظرية اللغة.

١٦- مينكسينوس: سخرية من علوم البلاغة.

(ومن المحتمل أن تكون محاورات هذه الفترة قد كُتبت قبل رحلته الأولى إلى

صقلية، رغم أن «ريختر» يعتقد أن مينكسوس كُتبت في تاريخ لاحق لهذه الرحلة).

[ج] فترة النضج

أفلاطون يضع يده على أفكاره الخاصة.

١٧- المأدية: كل جمال أرضي ليس سوى ظل للجمال الحقيقي الذي تهفو إليه

النفس بواسطة الحب Eros.

١٨- فيدون: المثل والخلود.

١٩- الجمهورية: الدولة. التشديد بقوة على الثنائية أعني الثنائية الميتافيزيقية.

٢٠- فايدروس: طبيعة الحب؛ إمكان البلاغة الفلسفية.

ثلاثية النفس، كما هي الحال في الجمهورية.

(من المرجح أن تكون هذه المحاورات قد كُتبت فيما بين رحلته الأولى والثانية إلى

صقلية).

- ٢١- ثايتيتوس: (ربما قيل إن الجزء الأخير كُتب بعد محاورة «بارمنيدس») ليست المعرفة هي الإدراك الحسي أو الحكم الصحيح.
- ٢٢- بارمنيدس: دفاع عن نظرية المثل ضد النقد.
- ٢٣- السوفسطائي: نظرية المثل تُدرس من جديد.
- ٢٤- السياسي: الحاكم الحقيقي هو الشخص العارف. والدولة القانونية هي البديل المؤقت.

٢٥- فيلابوس: علاقة اللذة بالخير.

٢٦- طيمائوس: العلم الطبيعي.

٢٧- أقرتياس: الدولة الزراعية المثالية في مقابل القوة البحرية الامبريالية: «أطلانطس».

٢٨- القوانين وملحق القوانين: أفلاطون يستسلم للحياة الواقعية، ويعدّل من النظرية الطوباوية في محاورة «الجمهورية».

(بعض هذه المحاورات ربما كُتب فيما بين الرحلة الأولى والثانية إلى صقلية، إلا أن محاورات «بارمنيدس»، و«أقرتياس»، و«القوانين» و«ملحق القوانين» - ربما تكون كتبت بعد الرحلة الثالثة).

٢٩- الرسائل السابعة والثامنة، لابد أن تكون قد كُتبت بعد موت ديون عام ٣٥٣.

حاشية:

لم ينشر أفلاطون قط مذهباً فلسفياً منتهياً مكتملاً ومتقناً، بل استمر فكره في التطور على شكل مشكلات متجددة، وصعوبات أخرى لابد من مواجهتها، وجوانب جديدة من نظريته لابد من التشديد عليها أو إتقانها، تعديلات معينة لابد من إدخالها - ذلك كله كان يطرأ على ذهنه^(١). ومن ثم فسوف يكون مرغوباً أن نعالج فكر أفلاطون من حيث المنشأ بحيث ندرس المحاورات المختلفة في ترتيبها الزمني، بقدر ما نستطيع تمييز هذا الترتيب. وهذا هو المنهج الذي أخذ به بروفيسور تايلور في كتابه الممتاز «أفلاطون: الرجل وأعماله». لكن في كتاب كهذا، فإنه يصعب من الناحية العملية أن نسير على هذا النحو

(١) قارن عبارة دكتور ريختر ص ٢٦٠.

لهذا فقد وجدتُ من الضروري تقسيم فكر أفلاطون إلى أقسام مختلفة لكي أتجنب بقدر المستطاع، خطر أن أحشر معاً الآراء التي انبثقت في فترات مختلفة من حياة أفلاطون. وسوف أحاول أن أضع تحت بصري التكوين التدريجي لنظريات أفلاطون. وعلى أية حال فلو أدت دراسني لفلسفة أفلاطون بالقاريء إلى أن يلتفت إلى محاوراته الفعلية فإن كاتب هذه السطور سوف يكون قد نال قدراً كبيراً من الجزاء لقاء ما تكبده من عناء.

« الفصل التاسع عشر »

« نظرية المعرفة »

لا يمكن أن نجد التعبير عن نظرية المعرفة عند أفلاطون بطريقة نسقية متقنة ومكتملة في أي محاورة من محاوراته. صحيح أن محاورة «تيايتوس» خُصصت لدراسة مشكلات المعرفة، إلا أن نتائجها كانت سلبية، ما دام أفلاطون قد اهتم في هذه المحاورة بدحض النظريات الزائفة عن المعرفة، لا سيما النظرية التي تقول إن المعرفة هي الإدراك الحسي. وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون كان قد نَقَح بالفعل - في الوقت الذي كتب فيه «تيايتوس» - نظريته في درجات «المعرفة» التي تناظر درجات الوجود في «الجمهورية». وفي استطاعتنا أن نقول إذن إن المعالجة الإيجابية سبقت المعالجة السلبية أو النقدية. أو أن أفلاطون قد استقر رأيه على ما هي المعرفة، ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة المشكلات، أو إلى الدحض النسقي للنظريات التي اعتقد أنها زائفة^(١) غير أنه في كتاب مثل كتابنا الحالي يبدو أن من الأفضل أن نعالج في البداية الجانب السلبي والنقدي من الأبيستمولوجيا الأفلاطونية. وبالتالي فإننا نقترح أولاً وقبل كل شيء أن نلخص الحجة التي عرضها في محاورة «تيايتوس» قبل أن نواصل السير لنفحص النظرية التي عرضها في محاورة «الجمهورية» بخصوص المعرفة. وهذا السير تبرره تفسيرات المعالجة المنطقية، كما تبرره أيضاً واقعة أن محاورة الجمهورية ليست، أساساً، عملاً أبيستمولوجياً على الإطلاق. فلا شك أن النظرية الأبيستمولوجية الإيجابية موجودة في محاورة «الجمهورية». لكن بعض الافتراضات السابقة منطقياً لهذه النظرية موجودة في محاورة متأخرة هي «تيايتوس».

مهمة تلخيص أبيستمولوجيا أفلاطون وعرضها في صورة نسقية مهمة معقدة،

(١) لا نعني بذلك أن أفلاطون لم يستقر رأيه على وضع الإدراك الحسي قبل أن يكتب محاورة «تيايتوس» بفترة طويلة (وما علينا، مثلاً، سوى أن نقرأ محاورة «الجمهورية» أو أن ندرس تكوين نظرية المثل ومضامينها) بل نحن بالأحرى نشير إلى الدراسة النسقية لمؤلفاته المنشورة.

والسبب أن من الصعب أن نفصل بين الأبيستمولوجيا والأنطولوجيا عند أفلاطون. فلم يكن أفلاطون مفكراً نقدياً، بالمعنى الذي كان عليه «إمانويل كانط». ومع أننا نستطيع أن نقرأ في أفكاره استباقاً للفلسفة النقدية (على الأقل هذا ما حاول بعض الكتاب أن يفعلوه) فقد مال إلى الزعم أننا نستطيع أن نحصل المعرفة، كما اهتم أساساً بالسؤال عن الموضوع الحقيقي للمعرفة. وهذا يعني أن الموضوعات الأبيستمولوجية والأنطولوجية كثيراً ما تكون مندمجة أو تعالج بدرجة متساوية.. Pari Passu كما هي الحال في محاوره «الجمهورية». وسوف نقوم بمحاولة فصل الأبيستمولوجيا عن الأنطولوجيا. لكن المحاولة لا يمكن أن يكتب لها النجاح تماماً نظراً للطابع الخاص للأبيستمولوجية الأفلاطونية ذاتها.

أولاً: المعرفة ليست هي الإدراك الحسي:

اهتم سقراط - مثل السوفسطائيين - بالسلوك العملي، ورفض أن يوافق على فكرة أن الحقيقة نسبية أو أنه لا يوجد معيار ثابت، ولا موضوع مستقر للمعرفة. لقد كان مقتنعاً أن السلوك الأخلاقي لا بد أن يقوم على أساس المعرفة، وأن هذه المعرفة لا بد أن تكون معرفة بالقيم الأزلية التي لا تخضع لانطباعات الحس المتبدلة المتغيرة أو للآراء الذاتية. بل تكون واحدة للبشر جميعاً، ولكل الشعوب في كل العصور. وورث أفلاطون من أستاذه اقتناعه بأنه يمكن أن تكون هناك معرفة، بمعنى المعرفة التي تكون موضوعية وصحيحة بطريقة كلية. لكنه أراد أن يبرهن على هذه الحقيقة بطريقة نظرية. ومن هنا فقد راح يسبر بعُمق أغوار مشكلات المعرفة، متسائلاً ما هي المعرفة، ثم معرفة ماذا؟

كان الهدف الأول لأفلاطون في محاوره «تيتاتوس» هو دحض النظريات الزائفة. ولهذا أخذ على عاتقه مهمة تحدي نظرية بروتاجوراس التي تقول إن المعرفة هي الإدراك الحسي، وأن ما يبدو لشخص ما على أنه حق فهو حق بالنسبة له. وكان منهجه أن يستخلص - جديلاً - إفادة واضحة عن نظرية المعرفة تنطوي على أنطولوجيا هيراقليطس وأبيستمولوجيا بروتاجوراس، لكي يعرض نتائجها، ويبيّن أن تصور «المعرفة» التي نصل إليها على هذا النحو لا يفي بشرط المعرفة الحققة على الإطلاق، ويذهب أفلاطون إلى أن المعرفة لا بد أن تكون (أ) معصومة من الخطأ. (ب) معرفة بما هو موجود. والإدراك الحسي لا هو هذا ولا ذاك.

ويدخل طالب الرياضة الشاب «تياتيتوس» في حوار مع سقراط ويسأله الأخير: ما هي المعرفة في رأيك؟ وبجيب تياتيتوس بأن يذكر الهندسة، والعلوم والفنون. لكن سقراط يشير إلى أن هذه ليست إجابة عن السؤال، لأنه لم يسأله عن أي شيء تكون المعرفة، بل يسأله ما هي المعرفة. وهكذا يبدو النقاش في طابعه أستمولوجياً رغم أن الاعتبار الأنطولوجية - كما أشرنا الآن توأ - لا يمكن استبعادها نظراً لطابع الأستمولوجيا الأفلاطونية ذاته. وفضلاً عن ذلك فإنه يصعب أن نرى كيف يمكن تجنب المشكلات الأنطولوجية في أي نقاش أستمولوجي. طالما أنه لا توجد معرفة في فراغ: إن المعرفة - لو كانت معرفة على الإطلاق لابد بالضرورة أن تكون معرفة عن شيء ما، وربما كانت المعرفة أيضاً ترتبط، بالضرورة بطابع معين للموضوع.

ويقوم تياتيتوس - بتشجيع من سقراط - بمحاولة الإجابة عن السؤال المطروح، فيذهب إلى أن «المعرفة ليست شيئاً آخر غير الإدراك الحسي»^(١). وهو يقصد أساساً، بلا شك، الإبصار، رغم أن للإحساس بالطبع مضموناً أوسع. ويبدأ سقراط في فحص هذه الفكرة عن المعرفة. ويستخلص من تياتيتوس - أثناء النقاش تسليماً بوجهة نظر بروتاجوراس التي تقول: إن الإدراك الحسي هو المظهر وأن ما يظهر يختلف باختلاف الذوات. وفي الوقت ذاته يحمل تياتيتوس على الاعتراف بأن المعرفة هي باستمرار عن شيء موجود، وبما أنها معرفة فهي لا يطرأ عليها الخطأ (معصومة من الخطأ)^(٢). وما أن يتحقق ذلك لسقراط حتى يحاول بعد ذلك أن يبين أن موضوعات الإدراك الحسي - كما علمنا هيراقليطس هي دائماً في حالة تدفق أو سيلان: فهي لا تكون موجودة أبداً بل هي تصير باستمرار (لم يقبل أفلاطون بالطبع نظرية هيراقليطس أن كل شيء يصير رغم أنه يقبل النظرية بخصوص موضوعات الإدراك الحسي، ثم يستنتج النتيجة القائلة بأن الإدراك الحسي لا يمكن أن يكون هو نفسه المعرفة) طالما أن شيئاً ما قد يظهر أبيض اللون لشخص في لحظة ما، رمادي اللون في لحظة أخرى كما يظهر أحياناً حاراً وأحياناً بارداً.

151e 2 - 3.

(١)

152 C 5 - 7.

(٢)

وكلمة «يظهر» لابد أن تعني «يصير»، لدرجة أن الإدراك الحسي يكون باستمرار في حالة صيرورة. فإدراكي الحسي صادق بالنسبة لي، وإذا عرفتُ ما يظهر لي، كما يتضح أنني أفعل، فإن معرفتي عندئذ لا يطرأ عليها الخطأ. وهكذا يكون تاتيتوس قد قال حقاً إن الإدراك الحسي هو المعرفة.

عند هذه النقطة التي وصلنا إليها يقترح سقراط فحص الفكرة عن كُتب أكثر فيثير اعتراضاً مفاده أنه إذا كانت المعرفة هي الإدراك الحسي، فلن يكون هناك رجل أكثر حكمة من غيره، لأنني أفضل حكم على إدراكاتي الحسية الخاصة بما هي كذلك. فما الذي يبرر لبروتاجوراس، إذن، أن يرفع من نفسه ليعلم الآخرين، ويتناول أجراً كبيراً على ذلك؟ ولماذا يجعلنا جهلنا نجلس تحت قدميه؟ أليس كل منا هو مقياس حكمته الخاصة؟ وفضلاً عن ذلك فلو كانت المعرفة والإدراك الحسي شيئاً واحداً، وإذا لم يكن ثمة فارق بين الحكمة والرؤية، لنجم عن ذلك أن الرجل الذي يصل إلى أن يعرف (أي يرى) شيئاً ما في الماضي وما زال يتذكره لا يعرفه. رغم أنه لا يزال يتذكره - طالما أنه لا يراه. والعكس: إذا سلمنا بأن الرجل يستطيع أن يتذكر شيئاً كان قد أدركه في السابق، فإنه يستطيع أن يعرفه، حتى إذا لم يعد يدركه، لنجم عن ذلك أن المعرفة والإدراك الحسي لا يمكن أن يكونا متساويين (حتى إذا ما كان الإدراك الحسي نوعاً من المعرفة).

عندئذ يهاجم سقراط نظرية بروتاجوراس على أساس أوسع فهو يفهم عبارة «أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» لا فقط بالإشارة إلى الإدراك الحسي بل أيضاً بالإشارة إلى كل حقيقة. فيشير إلى أن الغالبية العظمى من البشر يؤمنون بالعلم (المعرفة) والجهل، ويعتقدون أنهم هم أنفسهم - أو غيرهم - في استطاعتهم اعتناق شيء على أنه حق في حين أنه لا يكون كذلك في واقع الأمر. وبالتالي فأي شخص يذهب إلى أن نظرية بروتاجوراس زائفة هو - من وجهة نظر بروتاجوراس نفسه - يقول الحقيقة (أعني إذا ما كان المقصود بالإنسان الذي هو مقياس الأشياء جميعاً - هو الإنسان الفرد).

وبعد هذه الانتقادات يقضي سقراط على مزاعم القول بأن الإدراك الحسي هو المعرفة مبيّناً: (أ) أن الإدراك الحسي ليس هو كل المعرفة. و(ب) بل إن الإدراك الحسي حتى داخل دائرته ذاتها ليس معرفة.

(أ) الإدراك الحسي ليس كل المعرفة، لأن جانباً كبيراً مما نعرف أنه معرفة يتألف من حقائق تنطوي على حدود وألغاز ليست هي نفسها موضوعات للإدراك الحسي على الإطلاق. فهناك الكثير مما نعرفه عن الموضوعات الحسية، نعرفه عن طريق التفكير العقلي لا عن طريق الإدراك الحسي المباشر. ويسوق أفلاطون الوجود واللاوجود كأمثلة على ذلك^(١). افترض أن رجلاً رأى سراباً، إن ذلك ليس إدراكاً حسيّاً مباشراً، فهو لا يستطيع أن ينبئه بالوجود الموضوعي - أو اللاوجود - للسراب الذي يدرکه: بل التفكير العقلي هو وحده الذي ينبئه بذلك. ومن ناحية أخرى فإن نتائج وحجج الرياضيات لا تدركها الحواس، وربما أضاف المرء أن معرفتنا بخلق شخص ما هو شيء أكثر من أن يُفسّر عن طريق التعريف الذي يقول: «المعرفة هي الإدراك الحسي» لأن معرفتنا بخلق شخص ما لا يقدمه لنا - يقيناً - الإحساس وحده.

(ب) الإدراك الحسي - حتى داخل دائرته الخاصة - ليس معرفة. والواقع أنه لا يمكن أن يقال لنا إنك قد عرفت شيئاً ما دون أن تبلغ حقيقته فيما يتعلق، مثلاً، بوجوده أو عدم وجوده، تشابهه أو عدم تشابهه مع شيء آخر. لكن الحقيقة نبلغها بالفكر والتأمل، بالحكم وليس عن طريق الإحساس العادي. فربما زدونا الإحساس العادي بسطح أبيض ثم بسطح أبيض آخر، لكنك لكي تحكم على التشابه بين الاثنين، فلا بد من نشاط الذهن. وقل مثل ذلك في قضيتين للسكك الحديدية يدوان متلاقيين، لكن التفكير العقلي هو وحده الذي يعرفنا أنهما متوازبان.

ومن ثم فالإدراك الحسي لا يستحق اسم المعرفة. ولا بد لنا أن نلاحظ إلى أي حد كان أفلاطون مقتنعاً أن الموضوعات الحسية ليست هي الموضوعات المناسبة للمعرفة، ولا يمكن أن تكون كذلك. ما دامت المعرفة هي معرفة بما هو موجود، بما هو مستقر وثابت، في حين أن موضوعات الحس لا يمكن أن يقال إنها موجودات من حيث هي مدركة، بل فقط إنها تصيير. الموضوعات الحسية هي موضوعات للفهم بمعنى ما، بالطبع، لكنها تفلت من الذهن تماماً لأن تكون موضوعات المعرفة الحقيقية التي لا بد أن تكون كما سبق أن ذكرنا (أ) معصومة من الخطأ. (ب) أن تكون عما هو موجود.

(ومن الجدير بالملاحظة أن أفلاطون في رفضه للزعم القائل بأن الإدراك الحسي هو كل المعرفة - في مقابل الموضوعات الجزئية الخاصة للحواس مثل: اللون الذي هو موضوع الإبصار وحده - مع «الألفاظ المشتركة التي تنطبق على كل شيء» والتي هي موضوعات للذهن لا موضوعات للحواس. هذه «الألفاظ العامة» تناظر الصور أو المثل التي هي - أنطولوجيا - موضوعات ثابتة ومستقرة في مقابل الجزئيات أو المحسوسات).

ثانياً: المعرفة ليست ببساطة هي «الحكم الصادق»

يعتقد تياتيتوس أنه لا يستطيع أن يقول إن الحكم هو ببساطة، معرفة، والسبب أن الأحكام الكاذبة أيضاً ممكنة. ومن ثم فهو يذهب إلى أن المعرفة هي «الحكم الصادق» - على الأقل كتعريف مؤقت، حتى يبين لنا الفحص ما إذا كانت العبارة صحيحة أم كاذبة. (عند هذه النقطة يحدث استطراد يحاول فيه سقراط أن يكتشف كيف تكون الأحكام الكاذبة ممكنة وكيف تكون على الإطلاق. ولا أستطيع أن أدخل في هذا النقاش بشيء من التفصيل، لكنني سأحاول أن أذكر اقتراحاً أو اثنين من الاقتراحات التي قُدمت أثناء النقاش: فقد قيل مثلاً إن إحدى فئات الأحكام الكاذبة تنشأ بسبب الخلط بين شيئين من نوعين مختلفين: موضوع من الإدراك الحسي، وآخر من صور الذاكرة؛ فقد يحكم الرجل - خطأ - أنه يرى صديقاً من بعيد، ويكون هناك شخص فعلاً لكنه ليس صديقه. فهذا الرجل لديه صورة من الذاكرة لصديقه، ورأى شيئاً في الشخص القادم جعله يستدعي هذه الصورة من الذاكرة، فحكم، خطأ، أن هذا الشخص الذي يقف بعيداً هو صديقه. لكن من الواضح أنه ليست جميع حالات الحكم الخاطيء أو الكاذب هي أمثلة للخلط بين صورة الذاكرة مع شيء حاضر أمام الإدراك الحسي. إذ يصعب أن نرد الخطأ في الحساب الرياضي إلى شيء كهذا. ويتم إدخال التشبيه الشهير «بقفص الطيور» في محاولة لبيان كيف تنشأ أنواع أخرى من الأحكام الكاذبة؛ لكنه يجد أن ذلك غير كاف ولا مقنع، وهكذا ينتهي أفلاطون إلى أن مشكلة الحكم الخاطيء أو الكاذب لا يمكن معالجتها بطريقة مفيدة إلى أن تحسم مشكلة طبيعة المعرفة، ولقد تمَّ استئناف مناقشة الحكم الخاطيء في محاوراة السوفسطائي).

في مناقشة اقتراح «تياتيتوس» بأن المعرفة هي الحكم الصادق، يشار إلى أن الحكم

يمكن أن يكون صادقاً دون القول بأن صدقه يتضمن معرفة من جانب الشخص الذي يصدر الحكم. ويمكن بسهولة إدراك صلة هذه الملاحظة، فلو أنني أصدرتُ في هذه اللحظة الحكم الآتي «مستر تشرشل يخاطب الرئيس ترومان تليفونياً»^(١) فربما كان الحكم صادقاً، لكنه لا يتضمن معرفة من جانبي، فقد يكون تخميناً أو خبط عشواء - بمقدار ما يتعلق الأمر بي، ومع ذلك فقد يكون الحكم صادقاً من الناحية الموضوعية. وقل مثل ذلك لو أن شخصاً حوكم بتهمة هو بريء منها فعلاً، لكنه لا يستطيع أن يثبت براءته لأن جميع الظروف والدلائل تقف ضده^(٢). والآن لو أن محامياً ماهراً تولى الدفاع عن الرجل البريء واستطاع أن يتلاعب بالأدلة أو بعواطف المحلفين حتى استطاع أن يجعلهم يصدرن قرارهم بأنه «غير مذنب» فإن حكمهم سوف يكون بالفعل حكماً صادقاً لكن يصعب القول أنهم يعرفون براءة المتهم ما دامت الدلائل فرضياً ضده. إن قرار المحلفين سيكون صادقاً رغم أنه مبني على الإقناع لا على المعرفة. وينتج عن ذلك، إذن، أن المعرفة ليست ببساطة هي الحكم الصادق. ولهذا يطلب من «تياتيتوس» أن يقدم اقتراحاً آخر عن التعريف الصحيح للمعرفة.

ثالثاً: المعرفة ليست هي الحكم الصادق بالإضافة إلى «تفسير»

الحكم الصادق، كما رأينا، يمكن أن يكون أكثر من الاعتقاد الصادق، (أو الظن الصادق)^(٣) فالاعتقاد الصادق ليس هو نفسه معرفة. ومن ثم فإن «تياتيتوس» يذهب إلى أن «إضافة» تفسير أو شرح يمكن أن يقلب الاعتقاد الصادق إلى معرفة. ويبدأ سقراط بأن

(١) كان تشرشل رئيس وزراء بريطانيا، وترومان رئيساً للولايات المتحدة - وقت تأليف الكتاب (المترجم).

(٢) المثل الذي ضربه أفلاطون هو:

«عندما يقتنع القضاة العادلون بوقائع بدلى بها شاهد عيان ثم يحكمون بناء على رواية يسمعونها ويعتقدون بصحتها، فإنهم لا يحكمون عن علم [أو معرفة]، بل عن مجرد سماع، وعن ظن صادق قدّم لهم، وإن كان اقتناعهم راسخاً وحكمهم صحيحاً» محاورات تياتيتوس ترجمة الدكتورة أميرة مطر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ ص ١٤٣ (المترجم).

(٣) هكذا في ترجمة الدكتورة أميرة مطر لمحاورات «تياتيتوس» ص ١٤٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣. وفي الترجمة الإنجليزية True Belief (المترجم).

يشير إلى أنه لو كان الشرح أو التفسير يعني مجرد سرد أو إحصاء لعناصر جزئية، فإن هذه العناصر إما أن تكون معروفة أو يمكن أن تُعرف: وإلا سنصل إلى نتيجة محالة هي أن نضيف إلى الاعتقاد الصادق (أو الظن الصادق) أمراً آخر هو رد المركب إلى عناصر مجهولة أو لا يمكن أن تُعرف. لكن ما الذي يمكن أن يعنيه التفسير؟:

١ - لا يمكن التعبير عن الحكم الصواب - بمعنى الاعتقاد الصادق - في كلمات طالما أنه لن يكون هناك فارق في هذه الحالة - إذا كانت الكلمات هي المعنى - بين الاعتقاد الصادق وبين المعرفة. ولقد سبق أن رأينا أن هناك فارقاً بين إصدار الحكم الذي يتصادف أن يكون صحيحاً، وإصدار الحكم الذي يعرف المرء أنه صحيح.

٢ - إذا كان «تقديم تفسير» يعني تحليل العناصر (الأجزاء التي يمكن أن تُعرف) فهل إضافة تفسير بهذا المعنى يكفي لتحويل الاعتقاد الصادق - أو الظن الصادق - إلى معرفة؟ كلا! إن عملية التحليل إلى عناصر لا تحول الاعتقاد الصادق إلى معرفة، لأن الرجل الذي حصر الأجزاء التي تتكون منها العربة (العجلات، المحور... إلخ) سوف تكون لديه معرفة علمية بالعربة. والرجل الذي يبنك بأحرف الهجاء التي تتكون منها كلمة ما، سوف تكون لديه معرفة علمية ونحوية بالكلمة. (ملحوظة: علينا أن ندرك أن أفلاطون يتحدث عن مجرد الإحصاء أو السرد للأجزاء؛ فالرجل الذي يستطيع، مثلاً، أن يعدّ من جديد الخطوات المختلفة التي أدت إلى نتيجة في الهندسة، ببساطة لأنه قرأها في كتاب وحفظها عن ظهر قلب، دون أن يدرك فعلاً ضرورة المقدمات، وضرورة التسلسل المنطقي للاستنباط - سوف يكون قادراً على إحصاء «أجزاء» النظرية الهندسية؛ لكن لن تكون لديه المعرفة العلمية الموجودة عند عالم الرياضيات).

٣ - يقترح سقراط تأويلاً ثالثاً في «إضافة التفسير» فهذه قد تعني: «أن يكون قادراً على تسمية خاصة تميز موضوع البحث عن سائر الأشياء الأخرى...»^(١). ولو صحَّ ذلك، فإن معرفة شيء ما تعني القدرة على تمييز خصائص ذلك الشيء، لكن هذا التأويل بدوره تم رفضه على أساس أنه لا يكفي لتعريف المعرفة.

(أ) يشير سقراط إلى أنه لو كانت معرفة الشيء تعني إضافة خصائصه المميزة إلى

فكرة صحيحة عن ذلك الشيء، فإننا ننتهي إلى موقف عابث لا معنى له؛ فافرض مثلاً أن لديّ فكرة صحيحة عن «تيايتوس» إن تحويل هذه الفكرة الصحيحة إلى معرفة، فإن عليّ أن «أضيف بعض الخصائص المميزة، لكن ما لم تكن هذه الخصائص المميزة موجودة بالفعل عن فكريتي الصحيحة. فكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تكون فكرة صحيحة؟» لا يمكن أن يقال عني إن لديّ فكرة صحيحة عن «تيايتوس» ما لم تشمل هذه الفكرة الصحيحة الخصائص المميزة لـ «تيايتوس»، وإذا لم تشمل هذه الخصائص المميزة، فإن فكريتي عن «تيايتوس» عندئذ سوف يكون من الممكن تطبيقها كذلك - بالتساوي - على غيره من البشر، وفي هذه الحالة لن تكون فكريتي صحيحة عن «تيايتوس».

(ب) ولو كانت فكريتي الصحيحة عن «تيايتوس»، من ناحية أخرى، تشمل هذه الخصائص المميزة، فسوف يكون من الخلف أن نقول إنني حولت هذه الفكرة الصحيحة إلى معرفة بإضافة الفصل.. Differentia.. [بالمعنى المنطقي]، لأن ذلك سيكون مرادفاً لقولي إنني حولت فكريتي الصحيحة عن «تيايتوس» إلى معرفة بأن أضفت إلى «تيايتوس» - بوصفه شخصاً يتميز بالفعل عن الآخرين .

ملحوظة: علينا أن نلاحظ أن أفلاطون لا يتحدث هنا عن الفروق النوعية الخاصة - فالأشياء الحسية كما يتضح من الأمثلة التي قدمها : الشمس، إنسان جزئي معين، تيايتوس^(١) وليست النتيجة المستخلصة هي أنه لا يمكن بلوغ المعرفة من خلال الفروق بل هي بالأحرى أن الفرد، أو الموضوع الحسي لا يمكن تعريفه، وهو ليس الموضوع المناسب للمعرفة على الإطلاق. وتلك هي النتيجة الحقيقية للمحاورة أعني أن المعرفة الحقيقية للأشياء الحسية لا يمكن بلوغها، ويلزم عن ذلك أن المعرفة الحقة لا بد أن تكون معرفة الكلي الثابت.

رابعاً: المعرفة الصادقة

لقد زعم أفلاطون منذ البداية أن المعرفة يمكن بلوغها، وأن المعرفة لا بد أن تكون (أ) لا يطرأ عليها الخطأ. (ب) عما هو واقعي أو حقيقي. لا بد للمعرفة الحقة أو الصادقة أن تمتلك هاتين الخاصيتين معاً، وأي حالة ذهنية لا تستطيع أن تدافع عن امتلاكها لهاتين

الخاصيتين لا يمكن أن تكون معرفة صادقة. ولقد بين في محاوره «تيانيتوس» أنه لا الإدراك الحسي، ولا الظن الصادق يمتلك أي منهما هاتين الخاصيتين. ومن ثم فلا واحد منهما يرادف المعرفة الصادقة. لقد أخذ أفلاطون من بروتاغوراس نسبة الحس والإدراك الحسي. لكنه لن يقبل نزعة النسبية الكلية: بل على العكس: المعرفة - المعرفة المطلقة والمعصومة من الخطأ يمكن بلوغها. لكنها لا يمكن أن تكون هي نفسها الإدراك الحسي الذي هو نسبي مراوغ، وبخضع لتأثير جميع المؤثرات المؤقتة والعابرة من جانب الذات والموضوع معاً. كما أخذ أفلاطون من هيراقليطس كذلك النظرة التي تقول إن موضوعات الحس أي الموضوعات الحسية الجزئية والفردية هي باستمرار في حالة صيرورة حالة تدفق وسيلان، وبالتالي فهي لا تصلح لأن تكون موضوعاً للمعرفة الصادقة. فهي تظهر إلى الوجود ثم تختفي، وهي غير محدودة من حيث العدد، ولا يمكن إدراكها بوضوح ولا فهم معناها في حالة التعريف، ولا يمكن أن تصبح موضوعات للمعرفة العلمية. غير أن أفلاطون لم يستخلص النتيجة التي تقول إنه لا توجد موضوعات تصلح لأن تكون موضوعات للمعرفة الصادقة، بل فقط أن الجزئيات الحسية لا يمكن أن تكون هي الموضوعات التي نبحث عنها؛ فلا بد أن يكون موضوع المعرفة الصادقة مستقراً وثابتاً ومحدداً وقابلاً للإدراك والفهم في التعريف العلمي الواضح الذي هو الكلي كما ذهب سقراط. وهكذا تكون دراسة الحالات المختلفة للذهن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدراسة الموضوعات المختلفة لتلك الحالات الذهنية.

فلو أننا فحصنا تلك الأحكام التي نعتقد أننا نبلغ فيها معرفة بما هو مستقر وثابت، لوجدنا أنها أحكام عن الكليات. فلو أننا فحصنا مثلاً الحكم الذي يقول: «دستور أثينا خير أو صالح» لوجدنا أن العنصر الثابت، أساساً، في هذا الحكم هو مفهوم «الخيرية»، أو «الصالح». إن دستور أثينا ربما يتغير بحيث لا نعود نصفه بأنه خير بل نصفه بأنه سيء. وهذا يعني أن مفهوم الخيرية يظل واحداً في الحالتين، لأننا إذا ما وصفنا الدستور الذي تغير بأنه سيء فإن ذلك لا يكون إلا لأننا نحكم عليه بالإشارة إلى المفهوم الثابت للخيرية. وفضلاً عن ذلك فلو اعترض معترض قائلًا: إنه على الرغم من أن دستور أثينا يمكن أن يتغير بوصفه واقعة تجريبية وتاريخية فإننا لا يزال في استطاعتنا أن نقول:

«دستور أثينا خير أو صالح»، لو كنا نقصد بذلك شكلاً خاصاً من الدستور الذي وصفناه ذات مرة بأنه «خير أو صالح». (رغم أنه من حيث الواقع قد تغير) وفي استطاعتنا أن نشير في ردنا على ذلك، أن حكمنا في هذه الحالة مرجع، ليس هو دستور أثينا كواقعة تجريبية، بقدر ما هو نوع معين من الدساتير. والقول بأن هذا النوع من الدساتير حدث أن تجسد في لحظة تاريخية معينة في دستور أثينا، يخرج عن الموضوع قليلاً أو كثيراً؛ فما نقصده، في الواقع، هو أن هذا النوع الكلي من الدستور (سواء وجد في أثينا أو في أي مكان آخر) يحمل معه الصفة الكلية للخيرية. إن حكمنا - بمقدار ما يصل إلى الثابت المستقر - فإنه في الواقع يتعلق بالكلي.

ومن ناحية أخرى فإن المعرفة العلمية، كما رأها سقراط (على نحو ما ترتبط أساساً بالقيم الأخلاقية) تستهدف التعريف، في معرفة متبلورة وثابتة في تعريف واضح غير مبهم. فالمعرفة العلمية للخير، مثلاً، لا بد أن تودع أو تُحفظ في تعريف «الخير هو...». الذي يُعبّر به الذهن عن ماهية الخير؛ غير أن التعريف يتعلق بالكلي، ومن ثم فالمعرفة الحقة هي معرفة الكلي. فالدساتير الجزئية تتغير، لكن مفهوم الخير يظل كما هو، ونحن - بالإشارة إلى هذا المفهوم الثابت - نحكم على الدساتير الجزئية من منظور الخير. وينجم عن ذلك أن الكلي هو الذي يحقق متطلبات أو شروط موضوع المعرفة. وسوف تكون معرفة الكلي الأقصى هي أعلى أنواع المعرفة. في حين أن معرفة الجزئي ستكون أدنى أنواع «المعرفة».

لكن ألا تتضمن هذه النظرة هوة لا يمكن اجتيازها بين المعرفة الصادقة من ناحية، والعالم «الواقعي» من ناحية أخرى، أعني العالم المؤلف من جزئيات؟ وإذا كانت المعرفة الصادقة أو الحقة هي معرفة الكلّيات ألا ينتج عن ذلك أن المعرفة الصادقة أو الحقة هي معرفة المجرد «غير الواقعي»؟ لا بد أن نشير - بالنسبة للسؤال الثاني - إلى أن ماهية نظرية المثل أو الصور عند أفلاطون هي ببساطة كما يلي: إن المفهوم الكلي ليس صورة مجردة خالية من المضمون الموضوعي أو المرجع، بل يناظر كل مفهوم كلي حقيقي، واقعاً

موضوعياً. أما إلى أي حد يكون لنقد أرسطو لأفلاطون (أن الأخير شخص الواقع الموضوعي في مفاهيم متخيلاً عالماً مفارقاً من الكليات «المنفصلة») ما يبرره، فذلك أمر يحتاج في حد ذاته إلى مناقشة: فسواء أكان له ما يبرره أم لا، فسيظل صحيحاً أن الماهية في نظرية المثل عند أفلاطون، لا نبحث عنها في فكرة الوجود «المنفصل» للحقائق الكلية، بل في الإيمان بأن المفاهيم الكلية لها مرجع موضوعي، وأن للواقع المناظر نظاماً أعلى من الإدراك الحسي بما هو كذلك. أما بالنسبة للسؤال الأول (الذي يدور عن الهوية بين المعرفة الصادقة والعالم «الواقعي») فلا بد من التسليم بأنه كان أحد الصعوبات الرئيسية أمام أفلاطون في تحديد العلاقة الدقيقة بين الكلي والجزئي. ولابد لنا من العودة إلى هذا السؤال عندما ندرس نظرية المثل من الزاوية الأنطولوجية: في اللحظة التي يتمكن فيها المرء من أن يتجاوزها.

٢ - نظرية أفلاطون الإيجابية عن المعرفة، التي تتميز فيها درجات أو مستويات المعرفة تبعاً للموضوعات، معروضة في فقرة شهيرة من محاورة «الجمهورية»^(١) التي تقدم لنا التشبيه بالخط^(٢). وسوف أقدم هنا رسماً تخطيطياً مألوفاً ولن أحاول شرحه، فلا بد أن نسلّم أن هناك عدة نقاط هامة لا تزال غامضة للغاية، لكن لا شك أن أفلاطون شق طريقه نحو ما كان ينظر إليه على أنه الحقيقة ولم يحاول قط - على قدر ما نعلم - أن يوضح المعنى الدقيق في عبارات غير مبهمة. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نتجنب التخمين تماماً.

(١) «فلنتصور الآن خطاً مقسماً إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول. ولنقسم كل قسم بدوره بنفس النسبة (التي ترمز إلى الدرجة النسبية في الوضوح أو الغموض. وهكذا يكون لديك في العالم المنظور قسم أول، يعبر عن الصور، وأنا أعني بالصور الظلال أولاً، ثم الأشباح المنطبعة في المياه، وعلى أوجه الأجسام المعتمدة المصقولة اللامعة ... الخ» الجمهورية ٥٠٩ د - وفي الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ص ٤١٤ - ٤١٥ [المترجم].

المعرفة والوجود عند أفلاطون (١)

درجات الوجود

مراحل المعرفة

العالم المفقول	العقل	عالم المثل مثال القط، مثال الإنسان، مثال الخير. العدالة، الفضيلة
	الفهم	الرياضيات الحساب: ١، ٢، ٣ ... الخ. الهندسة: الخ.
العالم المحسوس	الظن	الأشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة شجرة، قط، كلب، منضدة
	الوهم	الظلال، والخيالات، والانعكاسات، والأشباح (ظل شجرة - صورة في المرآة).

تطور الذهن البشري وهو يشق طريقه من الجهل إلى المعرفة بوضع ميدانين رئيسيين: ميدان الظن، وميدان المعرفة. والأخير هو وحده الذي يمكن أن يُسمى معرفة. فكيف تتمايز هاتان الوظيفتان للذهن؟ يبدو واضحاً أن التمايز يقوم على أساس تمايز الموضوع. إذ يقال إن «الظن» يختص «بالصور» [أي الظلال]، على حين أن الذهن على الأقل في صورة العقل يختص بالأصول أو النماذج الأصلية. فلو تساءل إنسان: ما العدالة؟ وأشار إلى التجسيديات الناقصة، أو الأمثلة الجزئية التي تعجز عن بلوغ المثل الأعلى الكلي: مثلاً فعل إنسان معين، دستوراً جزئياً معيناً، مجموعة من القوانين - لا تشير أدنى إشارة إلى وجود مبدأ مطلق للعدالة: معيار أو مقياس، وإذن فالحالة الذهنية للإنسان هي حالة

(١) في الجانب الأيمن من الخط هناك حالات الذهن. وفي الجانب الأيسر الموضوعات التي تناظرها. وفي الحالتين «الأعلى» يوجد في القمة الرابطة الوثيقة جداً بين الأستمولوجيا الأفلاطونية والأنطولوجيا الأفلاطونية.

«الظن». فهو يرى الصور أو النسخ ويظنها الأصول. لكن لو أن إنساناً أدرك العدالة في ذاتها، ولو أنه استطاع أن يرتفع فوق الصور، إلى المثال، إلى الكلّي، التي لا بد أن يحكم عن طريقه على الأمثلة الجزئية. فإن حالة ذهنه ستكون عندئذ هي حالة المعرفة. وفضلاً عن ذلك فإن من الممكن التقدم من حالة ذهنية إلى حالة أخرى، وأن «يتحول» إن صحّ التعبير. وعندما يدرك المرء أن ما اعتبره في السابق أصولاً ما هو في الواقع إلا نسخاً أو صوراً. أعني تجسيدات ناقصة للمثل الأعلى أو تحققات ناقصة للمعيار أو المقياس. وعندما يدرك بطريقة ما الأصل نفسه، فإن حالة الذهن هذه لن تكون عندئذ هي حالة «ظن» فقد تحول إلى معرفة عقلية.

غير أن الخط لا ينقسم ببساطة إلى قسمين، بل إن كل قسم منهما يعود فينقسم من جديد. ومن ثم فهناك درجتان للمعرفة العقلية ودرجتان للمعرفة الظنية، فكيف يمكن تفسير ذلك؟ يخبرنا أفلاطون أن أدنى درجة تكون موضوعاً للظن، هي في المقام الأول «الصور» و«الظلال». وهي في المقام الثاني «الانعكاسات على سطح الماء، والمواد المعتمة اللامعة، وجميع التمثيلات الأخرى المشابهة لها»^(١). ولا شك أن ذلك يبدو غريباً خصوصاً إذا ما ذهب المرء إلى أن أفلاطون يعني أن أي إنسان يمكن أن يخطيء فيظن أن الظلال والانعكاسات على صفحة الماء هي الأصول. غير أن المرء يستطيع أن يمد فكر أفلاطون، بطريقة مشروعة، ليشمل بصفة عامة صور الصور، والمحاكاة من الدرجة الثانية. وهكذا نقول عن الإنسان الذي لا تكون لديه فكرة عن العدالة سوى العدالة الناقصة المتجسدة في دستور أثينا، أو في شخص جزئي معين - أنه في حالة «ظن» بصفة عامة. فلو التقى به رجل بيان وأقنعه بكلمات زائفة واستدلالات فاسدة أن الأشياء صحيحة وعاداته وهي أشياء، لا تتفق في الواقع. حتى مع العدالة التجريبية لدستور أثينا وقوانينه. عندئذ تكون حالته الذهنية هي «وهم» فما اعتبره عدالة ليس سوى ظل أو رسم كاريكاتوري لشيء هو نفسه ليس سوى صورة إذا ما قورن بالمثال الكلّي. وحالة الذهن - من ناحية أخرى - للرجل الذي يظن أن العدالة هي عدالة قوانين أثينا أو عدالة قاضٍ معين هي: حالة «ظن».

ويخبرنا أفلاطون أن الأشياء في القسم الأدنى هي موضوعات واقعية، تناظر صيرر القسم الأعلى في الخط. وهو يذكر «الكائنات الحية المحيطة بنا، وكل ما صنعتته يد الطبيعة والفن»^(١). وهذا يعني مثلاً أن الإنسان الذي لا تتعدى فكرته عن الحصان، الأحصنة الجزئية الواقعية، والذي لا يعرف أن الأحصنة الجزئية ليست سوى «محاكاة» ناقصة لثال الحصان، أي النموذج الخاص. الكلي هو في حالة ظنية، فهو ليست لديه معرفة بالحصان بل لديه «ظن» فقط (وربما يقول اسبنوزا أنه في حالة خيال، أو حالة المعرفة الناقصة). وبالمثل الإنسان الذي يحكم أن الطبيعة الخارجية هي الواقع الحقيقي. والذي لا يعرف أنها تقريباً، نسخة «غير حقيقية» من عالم غير مرئي (أعني الذي لا يتعرف أن الموضوعات الحسية هي تحققات ناقصة للنموذج الخاص) لديه فقط معرفة ظنية. وهو ليس معدماً تماماً مثل الحالم الذي يظن أن الصور التي يراها هي العالم الواقعي الحقيقي. لكنه، لم يصل إلى المعرفة العقلية. فهو محروم من المعرفة العلمية الحقيقية. ويساعدنا ذكر الفن في الاقتباس السابق على فهم المسألة بوضوح أكثر قليلاً. فأفلاطون يقول في الكتاب العاشر من «الجمهورية»: إن الفنانين على المستوى الثالث^(٢) من الحقيقة. فمثلاً هناك مثال للإنسان النموذج المثالي لجميع أفراد النوع البشري الذين يكافحون لتحقيقه. وهناك أفراد البشر الجزئيين الذين هم نسخ أو محاكاة أو تحققات ناقصة لهذا النموذج المثالي. ثم يأتي الفنان ليرسم إنساناً أو صورة لشخص ما، ومن هنا يكون الشخص المرسوم محاكاة للمحاكاة. وأي إنسان يعتقد أن الشخص المرسوم هو الإنسان الحقيقي (ويمكن أن نقول: أي شخص يظن تمثال الشمع للشرطي في مدخل متحف مدام توسو^(٣)). أنه هو الشرطي الحقيقي) فهو في حالة ظن في حين أن أي شخص

Rep. 510 a - 5 - 6 .

(١)

(٢) المستوى الأول هو المثل التي هي الحقائق العقلية الكلية الخالصة. أما المستوى الثاني من الحقيقة فهو الأشياء الحسية الجزئية، أما المستوى الثالث فهو الفنان الذي يقلد ما يصنعه الآخرون «والمقلد هو الاسم الذي يطلق على صانع شيء يحتل المرتبة الثالثة، بالنسبة إلى الطبيعة الحققة للأشياء» الجمهورية ص ٥٣٣ من الترجمة العربية (المترجم).

(٣) مدام توسو (١٧٦١ - ١٨٥٠) فنانة فرنسية أسست متحف توسو للشمع في بريطانيا عام ١٨٠٢، وصنعت تماثيل من الشمع للضحايا المرموقين في الثورة الفرنسية، ثم طافت إنجلترا بتمثيلها، وأخيراً في عام ١٨٣٥ أسست متحفاً دائماً للشمع في لندن (المترجم).

لديه فكرة عن الإنسان بأنه مَنْ رآهم أو سمع عنهم أو قرأ عنهم من أفراد البشر، ولم يدرك إدراكاً حقيقياً النموذج الأصلي فهو في حالة ظن أما الشخص الذي يدرك مثال الإنسان، أي النموذج المثالي، أو الصورة الأصلية التي يكون أفراد البشر الجزئيون هم التحققات الناقصة لها فهو في حالة معرفة عقلية^(١) ومن ناحية أخرى فقد يقلّد الرجل العادل مثال العدالة. أو يجسده في أفعاله، رغم أنه يفعل ذلك بطريقة ناقصة. وفنان التراجيديا يقلّد هذا الرجل العادل على المسرح، لكن دون أن يعرف أي شيء عن العدالة ذاتها، فهو فقط يحاكي المحاكاة.

والآن ما هو التقسيم الأعلى في الخط المذكور الذي يناظر ما يتعلق بالموضوع ، وما يتعلق بحالة الذهن؟ إنه بصفة عامة لا يرتبط بالموضوعات الحسية (الجزء السفلي من الخط) بل بالعقل، أي العالم غير المرنّي. لكن ماذا عن التقسيمات الفرعية؟ كيف يختلف «الفهم» بالمعنى الدقيق عن «العقل»؟ يقول أفلاطون إن موضوع الفهم هو ما نضطر إلى بحثه مستعينين بمحاكاة الأقسام السابقة التي نستخدمها كصور بادئاً من الفروض، سائراً في طريق لا يصعد به إلى المبدأ الأول وإنما يهبط به إلى النتيجة^(٢). وأفلاطون يتحدث هنا عن الرياضيات، فالذهن في الهندسة، مثلاً، يسير من الفروض عن طريق استخدام شكل منظور أو رسم بياني مرثي، ليصل إلى النتيجة. فعالم الهندسة، فيما يقول أفلاطون، يفترض المثلث ... الخ كشيء معروف، ويتخذ من هذه «المواد فروضاً». ثم يستخدم الشكل المنظور يسير منه إلى النتيجة، مهتماً لا بالشكل في حد ذاته (أي بهذا المثلث الجزئي أو ذاك أو هذا المربع الجزئي أو ذاك، أو هذا القطر أو ذاك) وعلى ذلك فعلماء الهندسة يستخدمون الأشكال والرسوم «لكنهم يحاولون في الواقع الوصول إلى تلك الموضوعات التي لا يدركها المرء إلا بالفكر وحده»^(٣).

قد يظن المرء أن الموضوعات الرياضية من هذا القبيل لابد أن تعد ضمن المثل وأن أفلاطون ساوى بين المعرفة العلمية لعالم الهندسة والمعرفة بالمعنى الصحيح. وهو يميل

(١) سوف نناقش نظرية أفلاطون عن الفن في فصل لاحق.

Rep. 510b 4 - 6 .

(٢)

Rep. 510 a 2 - 511a .

(٣)

صراحة إلى أن يفعل ذلك. ومن المستحيل أن نزع (كما فعل البعض) أن أفلاطون كان يلائم نظرياته الأبستمولوجية مع مقتضيات خط التقسيم المشابه، بل علينا بالأحرى أن نفترض أن أفلاطون كان يعني فعلاً تأكيد وجود فئة من «المتوسطات» أعني من الموضوعات التي هي موضوع للمعرفة العقلية، والتي هي في الوقت نفسه أدنى من العقل، وبالتالي فهي موضوع الفهم وليست موضوعاً «للعقل»^(١). لقد أصبح واضحاً تماماً منذ نهاية الكتاب السادس من الجمهورية^(٢). أن علماء الهندسة لم يصلوا إلى النوس أو العقل. فيما يتعلق بموضوعاتها، ونظراً لأنهم لا يرتفعون فوق مقدماتهم الافتراضية «رغم أنهم يفترضونها مرتبطة بالمبدأ الأول لهذه الموضوعات، وهو مبدأ يقع ضمن دائرة العقل الخالص». وتظهرنا هذه التفرقة على قسمين من الجزء الأعلى من الخط، يشير إلى تمييز حالة الذهن، وليس فقط إلى تمييز الموضوع. وهكذا يتقرر صراحة أن الفهم يحتل موقعاً وسطاً بين الظن والعقل الخالص.

وידعم ذلك ذكر الفروض. ويعتقد «تلتشيب» أن المعنى الذي يقصده أفلاطون أن عالم الرياضة يقبل مسلمات وبيدييات كما لو كانت بذاتها متضمنة الحقيقة: فهو نفسه لا يناقشها. ولو ناقشها أي شخص آخر، فلن يستطيع سوى أن يقول إنه ليس في مقدوره مناقشة الأمر. فأفلاطون لم يستخدم كلمة «الفرض» بمعنى كلمة الحكم الذي قد يؤخذ على أنه صادق مع أنه قد يكون غير صادق. وإنما بمعنى الحكم الذي قد يعالج على أنه يتضمن في ذاته شروطه. وليس كما نشاهده في أساسه وفي ارتباطه الضروري بالوجود^(٣). ويمكن أن نشير ضد هذه النظرة إلى أن أمثلة الفروض المذكورة في الفقرة رقم ٥١٠ ج من الجمهورية، هي كلها أمثلة لكيانات وليست لأحكام. وأن أفلاطون تحدث عن تدمير الفروض أكثر مما تحدث عن ردها إلى قضايا واضحة بذاتها أو محتوية على شروطها. وهناك فكرة أبعد نقدمها في نهاية هذا القسم.

يخبرنا أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»^(٤) أن أفلاطون ذهب إلى أن الكيانات

CF. w. R. Hardie: A study in Plato, p. 13 COU. P. 1963.

(١)

Rep. 510C .

(٢)

(٣) محاضرات حول جمهورية أفلاطون (١٨٩٨) ص ٢٥٢ وما بعدها.

987 b , 14 FF. C.F. 1050 b2 FF.

(٤)

الرياضية «تحتل موقعاً وسطاً بين المثل والأشياء الحسية». و«إلى جانب ذلك فالأشياء الحسية والمثل، فيما يقول، هي موضوعات الرياضة التي تحتل موقعاً وسطاً تختلف عن الأشياء الحسية في أنها أزلية ولا تقبل التغير، عن المثل من حيث إن هناك الكثير يشبهها، في حين أن المثل نفسه هو في كل حالة مثال فريد». ومن منظور هذه الإفادة التي يقول بها أرسطو لا نستطيع أن نرد التمييز بين القسمين في الجزء العلوي من الخط إلى حالة الذهن وحدها. فلا بد أن يكون هناك فارق في الموضوع أيضاً. (إن التفرقة كان يمكن أن تستمد من حالات الذهن وحدها، لو كانت «الرياضيات» تنتمي بطبيعتها الحققة وحدها إلى القسم نفسه على أنها عالم الرياضة، الذي يعمل بدقة كمعالم رياضية، يقبل «مواده» على سبيل الفرض، ثم يسير منها إلى النتائج. فلا بد أن يكون في حالة الذهن التي يسميها أفلاطون حالة «فكر». لأنه يعالج مسلماته على أنها تتضمن شروطها الذاتية، دون أن يسأل أسئلة أبعد، ثم يسير إلى النتيجة بواسطة أشكال أو رسوم منظورة. غير أن استدلاله سوف يتعلق لا بالرسوم بما هي كذلك، بل بالموضوعات الرياضية المثالية، لدرجة أنه لو أراد أن يتناول افتراضاته «في علاقتها بالمبدأ الأول» فلا بد أن يكون في حالة الفهم، بدلاً من حالة العقل الخالص. على الرغم من أن الموضوع الحق لاستدلالاته، وهو الموضوعات الرياضية المثالية، لا بد أن يظل كما هو. وهذا التأويل - أعني التأويل الذي يحصر التفرقة بين القسمين في الجزء العلوي من الخط في حالات الذهن ربما تفضله عبارة أفلاطون التي تقول إن المسائل الرياضية إذا ما أخذت في علاقتها بمبدأ أول، فإنها تدخل في نطاق «العقل الخالص». غير أن ملاحظات أرسطو حول هذا الموضوع لو كانت إفادة صحيحة عن فكر أفلاطون، فمن الواضح أنها ستفرض مثل هذا التأويل، ما دام من الواضح أنه يعتقد أن الكيانات الرياضية من الفروض تحتل موقعاً وسطاً بين العالم المنظور وبين العالم المعقول).

ولو صحَّ ما يقوله أرسطو وكان أفلاطون يعني فعلاً «بالمعرفة العقلية» تشكيل فئة من الموضوعات في ذاتها، تتميز عن الفئات الأخرى، فأين يكمن مثل هذا التمييز؟ ليس ثمة حاجة إلى الإسهاب في الحديث عن التفرقة بين موضوعات المعرفة العقلية وموضوعات الجزء الأدنى من الخط ما دام يتضح بما فيه الكفاية أن عالم الهندسة يختص بالموضوعات المثالية الكاملة من الفكر، وليس بالدوائر أو الخطوط التجريبية مثل

عجلات العرب أو الطائرة، أو قصبة صيد السمك. أو حتى بالأشكال الهندسية بما هي كذلك، أعني بوصفها جزئيات محسوسة. ومن ثم فإن المشكلة تحل نفسها إلى ما يأتي: ما الذي تعتمد عليه التفرقة بين الموضوعات العقلية كموضوعات للعقل و الموضوعات الحسية كموضوعات للظن؟

التأويل الطبيعي لسلاحظات أرسطو في «الميتافيزيقا» هي أنه تبعاً لأفلاطون فإن عالم الرياضة - يتحدث عن جزئيات معقولة. لا عن جزئيات محسوسة، ولا عن كليات، فلو أن عالم الهندسة تحدث متألاً عن دائرتين. فإنه لا يتحدث عن دوائر محسوسة مستمدة - لا من مثال الدائرية نفسها بما هي كذلك، إذ كيف يمكن للدائرية أن تتقاطع مع الدائرية؟ إنه يتحدث عن الدوائر المعقولة التي تشبهها دوائر كثيرة، كما لابد أن يقول أرسطو. ومن ناحية أخرى، فإذا قلنا «اثنان واثان يشكلان أربعة»، فإن ذلك لا يساوي القول: ماذا يحدث لو أن الأثينية Towness أضيفت إلى نفسها؟ عبارة لا معنى لها.. وهذه الملاحظة تدعمها عبارة أرسطو التي يقول فيها: عند أفلاطون «لابد أن يكون هناك أولاً ٢ و ٣. ولا ينبغي جمع الأعداد بعضها إلى بعض» فعند أفلاطون أن الأعداد الصحيحة بما في ذلك الواحد، تشكل سلسلة بتلك الطريقة التي تجعل «٢»، غير مركبة من «واحدين». بل تشكل عدداً فريداً. وهذا يعني تقريباً القول أن العدد الصحيح، هو «الأثينية» التي لا تتألف من اثنين من «الواحدية». ويبدو أن أفلاطون قد وحد بين هذه الأعداد الصحيحة وبين المثل. ومع ذلك فلا نستطيع القول عن العدد الصحيح ٢ أنه يوجد كثير مشابه له (أكثر مما يمكن أن نتحدث عن دائريات كثيرة). ومن الواضح أن عالم الرياضة الذي لا يرقى إلى المبادئ الصورية النهائية، يتعامل في الواقع مع كثرة من العدد ٢. ومع كثرة من الدوائر. والآن عندما يتحدث عالم الهندسة فإنه لا يعالج جزئيات محسوسة، بل موضوعات معقولة. ومع ذلك فهناك موضوعات كثيرة تشبه هذه. ومن ثم فهي ليست كليات حقيقية واقعية. لكنها تشكل فئة من الجزئيات المعقولة تقع «أعلى من الجزئيات المحسوسة، لكن أدنى» من الكليات الحقيقية. ومن ثم فمن المعقول أن نستنتج أن «الرياضيات» عند أفلاطون هي فئة من الجزئيات المعقولة.

والآن فإن بروفيسور تايلور^(١) - لو أنني فهمته فهماً صحيحاً، يريد أن يحصر دائرة

(١) قارن مقال «المثل والأعداد» في مجلة Mind أكتوبر ١٩٢٦ ويناير ١٩٢٧ (وأعيد نشرها في كتابه: دراسات فلسفية).

«الرياضيات» في الأحجام المكانية المثالية. وكما أشار، فإن خصائص المنحنيات مثلاً يمكن دراستها بواسطة المعادلات الحسابية، لكنها ليست هي نفسها أعداداً، حتى أنها لا يمكن أن تنتمي إلى القسم الأعلى من الخط، القسم الخاص بالمثل. الذي وحد أفلاطون بينه وبين الأعداد. ومن ناحية أخرى فإن الأحجام المكانية المثالية أو الموضوعات التي تدرسها الدراسات الهندسية، ليست موضوعات محسوسة حتى أنها لا يمكن أن تنتمي إلى دائرة «الظن». ومن ثم فهي تحتل موقعاً وسطاً بين مثل الأعداد والأشياء المحسوسة. أما أن ذلك يصدق على الموضوعات التي يتعامل معها عالم الهندسة. (الدوائر المتقاطعة... الخ) فأنا أسلم بذلك بكل سرور. لكن هل يبرر للمرء استبعادها من الموضوعات التي يتعامل معها عالم الحساب؟ قبل كل شيء عندما يدرس أفلاطون أولئك الذين تكون حالاتهم الذهنية هي حالة «فهم». فإنه لا يتحدث فقط عن طلاب الهندسة، بل أيضاً عن طلاب الحساب وما شابهه من العلوم^(١). ولا شك أنه لن يظهر من ذلك ما يبرر القول أن أفلاطون حصر «الرياضيات» في الأحجام المكانية المثالية. وسواء اعتقدنا - أم لا - أنه كان على أفلاطون أن يحصر دائرة الكيانات الرياضية على هذا النحو، فإن علينا أن ننظر لا فقط فيما كان ينبغي على أفلاطون أن يقول، بل أيضاً فيما قاله فعلاً. ومن ثم فمن المحتمل أكثر أنه فهم، عالم الحساب أيضاً كمشمول في فئة الرياضيات مثلما حصر نفسه في موضوعات عالم الهندسة، وليس في هذين العلمين فقط كما يمكن أن نستدل من ملاحظته عن «العلوم المشابهة» فما الذي ستصبح عليه إذن إفادة أرسطو من أن الأعداد عند أفلاطون لا يمكن جمعها؟ أعتقد أن من المؤكد أنه يمكن قبولها. وأن أفلاطون رأى بوضوح أن الأعداد بما هي كذلك فريدة. ومن ناحية أخرى: من الواضح أيضاً أننا نجتمع بين مجموعات أو فئات من الأشياء معاً، ونحدث عن خصائص الفئة كعدد ونحن نضيف إليها، لكنها تفسر موضوعات فئات الموضوعات الفردية. رغم أنها هي نفسها ليست موضوعات الحس بل موضوعات العقل. ومن ثم فيمكن أن نتحدث عنها كجزئيات عقلية، وأنها تنتمي إلى دائرة «الرياضيات»، كما تنتمي أيضاً للأحجام

المكانية المثالية لعالم الهندسة. وربما كانت نظرية أرسطو الخاصة عن العدد خاطئة، ومن ثم فربما أخطأ في عرضه لنظرية أفلاطون من بعض الزوايا. لكن لو أنه قال تحديداً - على نحو ما فعل - أن أفلاطون وضع فئة متوسطة من الكيانات الرياضية. فمن الصعب أن نفترض أنه كان مخطئاً. لا سيما وأن كتابات أفلاطون الخاصة لا تدع مجالاً للشك، لا فقط في أنه وضع مثل هذه الفئة فعلاً، بل أيضاً في أنه لم يكن يقصد حصر هذه الفئة على الأحجام المكانية المثالية.

(عبارة أفلاطون عن افتراضات الرياضيين - فهو يذكر «الأعداد الزوجية والفردية، ومختلف أنواع السطوح، والأنواع الثلاثة من الزوايا، وأشياء أخرى مشابهة تبعاً لموضوع بحثهم»^(١)). عندما تؤخذ في ارتباطها بالمبدأ الأول، يمكن أن يدركها عقل أعلى، وعبارته التي تقول إن عقلاً أعلى يرتبط بالمباديء الأولى، التي هي واضحة بذاتها، توحي بأنه لا لابد أن يذهب بالمحاولات الحديثة لرد الرياضيات البحتة إلى أسسها المنطقية).

يبدو أنه بقي علينا أن ننظر بإيجاز في القسم الأعلى من الخط، أن حالة الذهن عندئذ هي حالة، العقل وهي حالة ذهن الرجل الذي يستخدم فروض القسم السابق، كنقطة بداية. لكنه يتجاوزها، ويرقى إلى المباديء الأولى. وفضلاً عن ذلك ففي هذه العملية (التي هي مسار الجدل) فإنه لا يستخدم «الصور»؛ على نحو ما يستخدمها في قسم سابق. لكنه يسير في - وبواسطة - المثل ذاتها^(٢). أعني عن طريق الاستدلال المجرد الدقيق. وبعد أن يدرك الذهن المباديء الأولى بوضوح، فإنه يهبط عندئذ إلى النتيجة التي تنتج عنها ثم يستخدم من جديد الاستدلال المجرد وحده، وليس الصور المحسوسة^(٣). إن الموضوعات التي تناظرها هي المباديء الأولى أو المثل. وهي ليست مباديء أبستمولوجية فحسب بل هي مباديء أنطولوجية أيضاً، وسوف أدرسها بالتفصيل فيما بعد. لكن من الأوفق أن أشير إلى الحقيقة الآتية: لو كانت المسألة مجرد تساؤل عن مباديء الفروض النهائية تقسم (كما هي الحال مثلاً في الرد الحديث للرياضيات البحتة

Rep. 510C 4 - 5 .

(١)

Rep. 510 b 6 - 9 .

(٢)

Rep. 511 b 3 - 23 .

(٣)

إلى أسسها المنطقية) فلن تكون هناك مشكلة كبيرة في رؤية ما الذي يستهدفه أفلاطون، لكنه تحدث بصراحة عن الجدل^(١) على أنه «يدمر الفروض»^(٢). وهو قول صعب، ما دام - رغم أن الجدل يبين أن مُسَلِّمات عالم الرياضة تحتاج إلى مراجعة - ليس من السهل لأول وهلة على الأقل - أن نرى كيف يمكن أن يقال إنه يدمر الفروض أو ينبذها. والواقع أن المعنى الذي يقصده أفلاطون يصبح واضحاً لو أننا درسنا أحد الفروض الجزئية التي ذكرها - العدد الزوجي والفردى. والواقع أن هناك عند أفلاطون أعداداً لا هي زوجية ولا فردية، بل هي الأعداد الصماء. وهو «في ملحق القوانين»^(٣) يطالب بالتعرف على الجذور الصماء التربيعية والتكعيبة بوصفها أعداداً^(٤). ولو صحَّ ذلك فسوف تكون مهمة الجدل أن يبين لنا أن الفروض التقليدية لعالم الرياضة التي تقول: إنه لا توجد أعداد صماء، وإنما جميع الأعداد صحيحة، وهي إما زوجية أو فردية ليست فروضاً صحيحاً صحة تامة. ومن ناحية أخرى فقد رفض أفلاطون قبول الفكرة الفيثاغورية عن وحدة النقطة، وتحدث عن النقطة على أنها «بداية الخط»^(٥). وهكذا تكون وحدة النقطة، أي النقطة ذات الحجم، لا بد أن تكون من خيال عالم الهندسة «الخيال الهندسي»^(٦) فرض يتطلب «نبذه».

٣ - ويوضح أفلاطون نظريته الأبستمولوجية أبعد من ذلك بأسطورة شهيرة هي الكهف في الكتاب السابع من محاوره «الجمهورية»^(٧). وسوف أُلخص هذه القصة الرمزية إذ إن لها قيمتها في توضيح أن ارتقاء العقل - إذا احتجنا لبرهان أبعد - وصعوده

(١) «وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحداً بعد الآخر كما يضمن سلامة نتائج» الجمهورية ص ٤٤٥ من الترجمة العربية (المترجم).

Rep. 533 C 8 . (٢)

Epin. 990 C 5 - 99, b 4. (٣)

C F. Taylor P. 501 . (٤)

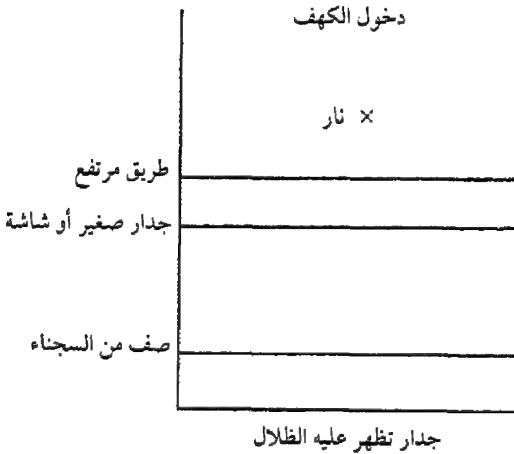
Metaph. 992 a 20FF. (٥)

Metaph. 992 a 20 - 1 . (٦)

Rep. 514 a 1- 5 . (٧)

من الأقسام الدنيا في الخط هو تقدم أبستولوجي، وأن أفلاطون نظر إلى هذه العملية. لا على أنها عملية تطويرية متصلة بقدر ما نظر إليها على أنها سلسلة من "التحولات" من حالة من المعرفة أقل كفاية إلى حالة معرفية أكثر كفاية.

يطلب منا أفلاطون أن نتخيل كهفاً تحت الأرض، تطل فتحته على النور. في هذا الكهف تعيش مجموعة من البشر، قيدت أرجلهم وأعناقهم - منذ نعومة أظافرهم - بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، وبحيث يواجهون الجدار الداخلي للكهف. ولا يرون أبداً ضوء الشمس. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بعد، وبينهم وبين النار طريق مرتفع، وجدار منخفض أشبه ما يكون بالشاشة وعبر هذا الطريق يمر أناس يحملون تماثيل وأشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، بتلك الطريقة التي تجعل الموضوعات التي يحملونها تظهر في قمة الجدار الصغير أو على الشاشة. ولا يستطيع السجناء الذين يواجهون الجدار الداخلي للكهف أن يرى الواحد منهم الآخر، ولا الأشياء التي تحمل من خلفهم، بل في استطاعتهم فقط أن يروا الظلال ذاتها، والأشياء التي تنعكس على الجدار الذي يواجهونه، والتي هي ظلال فحسب.



ويمثل هؤلاء السجناء الغالبية العظمى من البشر، ذلك الحشد من الناس الذي يظل في حياته في حالة لا يرون فيها سوى ظلال الواقع فحسب، ويسمعون فقط أصداً

الحقيقة. ونظرتهم إلى العالم ناقصة جداً ومشوهة. « بسبب انفعالاتهم، وأحكامهم المبتسرة. وبسبب انفعالات الآخرين وأحكامهم المبتسرة، على نحو ما تنقلها لهم اللغة والخطابة»^(١). وعلى الرغم من أنهم ليسوا في حالة أفضل من حالة الأطفال، فإنهم يتمسكون بآرائهم المشوهة بكل إصرار البالغين، وليست لديهم الرغبة في الفرار من سجنهم. وفضلاً عن ذلك فلو أنهم تحرروا فجأة وطلب منهم أن ينظروا إلى الوقائع التي كانوا في السابق يرونها ظلالاً، فسوف يعميهم الضوء الباهر، ويتخيلون أن الظلال أكثر حقيقة بمراحل من الوقائع.

لكن لو أن أحد السجناء تمكن من الفرار واعتاد على الضوء، فسوف يتمكن بعد مضي بعض الوقت من النظر إلى الأشياء الحسية العينية التي لم يكن يراها في السابق سوى ظلال. هذا الرجل ينظر إلى رفاقه في ضوء النار (التي تمثل الشمس المنظورة) وهو في حالة ثقة بالآخرين، وقد تحول من عالم الظلال، عالم الانفعالات والأحكام المبتسرة، والسفسطة، إلى العالم الواقعي للتقليد والمحاكاة، رغم أنه لم يرق بعد إلى العالم المعقول، عالم الحقائق غير الحسية. فهو يرى السجناء على ما هم عليه، أعني سجناء، سجناء لقيود الانفعال والسفسطة. وفضلاً عن ذلك فلو أنه ثابر وخرج من الكهف إلى ضوء الشمس فسوف يرى عالم الشمس المنير والأشياء الواضحة (التي تمثل الحقائق المعقولة). وأخيراً، رغم أنه بعد جهد أو عناء شديدين سيكون قادراً على رؤية الشمس ذاتها، التي تمثل مثال الخير، أو المثال الأعلى، «السبب الكلي لكل شيء حق وجميل - مصدر الحقيقة والعقل»^(٢). وسيكون عندئذ في «حالة العقل». (وسوف أعود في فصل قادم إلى فكرة مثال الخير، وكذلك إلى الاعتبارات السياسية التي اهتم بها أفلاطون في الجمهورية).

ويلاحظ أفلاطون أنه لو أن أحداً بعد أن صعد إلى نور الشمس عاد إلى الكهف مرة أخرى، فسوف يعجز عن أن يرى رؤية صحيحة بسبب الظلام؛ وبالتالي سيجعل من نفسه «أضحوكة». وإذا ما حاول أن يحرر شخصاً آخر ويقوده إلى النور، فإن السجناء الذين

Nettleship, Lectures on the Republic, of Plato P. 260.

(١)

Rep. 517 b 8 c - 4 .

(٢)

أحبوا الظلام وظنوا أن الظلال هي الواقع الحقيقي سوف يقضون على هذا الشخص إذا استطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه. وفي استطاعتنا أن نفهم هنا الإشارة إلى موت سقراط على يد الأثينيين - الذي استطاع أن ينير كل من استمع إليه. وأن يجعلهم يدركون الحقيقة والعقل، بدلاً من أن يتركهم نهياً لتضليل السفسطة والأحكام المتسرة.

وهذه القصة الرمزية توضح أن أفلاطون كان ينظر إلى أن «ارتقاء» الخط هو عملية تقدم، رغم أن هذا التقدم ليس مساراً متصلاً وتلقائياً، وإنما يحتاج إلى جهد ونظام ذهني. ومن هنا كان إصراره على الأهمية القصوى للتربية التي يمكن تطوير الشباب بواسطتها بالتدرج لإدراك القيم والحقائق الأزلية والمطلقة. ومن ثم إنقاذهم من أن يقضوا حياتهم في عالم الظلال والخطأ، والزيف، والأحكام المتسرة، والإغراءات السوفسطائية مما يعميهم عن رؤية القيم الحقة. ولهذه التربية أهمية أولية بالنسبة لأولئك الذين سيكونون رجال دولة. فالحكام ورجال الدولة سوف يكونون قادة عميان يقودون عميان لو أنهم بقوا في عالم المعرفة الظنية. وسوف يكون تحطيم سفينة الدولة مرعباً أكثر من تحطيم أي مركب شراعي. وهكذا فإن اهتمام أفلاطون بالصعود الأستمولوجي ليس مجرد اهتمام نقدي أو أكاديمي ضيق: فقد كان مهتماً بأسلوب السلوك في الحياة، ورعاية النفس وتعهدها، وخير الدولة وصلاحيها، والرجل الذي لا يدرك الخير الحق للإنسان، لا يستطيع، ولن يستطيع، أن يقود حياة بشرية صالحة حقيقية، ورجل الدولة الذي لا يدرك الخير الحقيقي للدولة، والذي لا يرى الحياة السياسية في ضوء المبادئ الأزلية سوف يدمر شعبه^(١).

وربما ظهر سؤال عما إذا كانت هناك مضامين دينية أم لا - في نظرية أفلاطون عن المعرفة - على نحو ما يوضحه تشبيه الخط والقصة الرمزية للكهف. والواقع أن القول بأن الأفلاطونية المحدثة صبغت تصور أفلاطون بصبغة دينية - أمر لا جدال فيه: وفضلاً عن ذلك فعندما يتعقب كاتب - من أمثال ديونيسيوس المزيف - الارتقاء الصوفي إلى الله بواسطة الطريق السلبي الذي يتجاوز الكائنات المنظورة ليصل إلى مصدرها غير المرئي

(١) قارن عبارته الجميلة في «الجمهورية»: «إننا لا نناقش موضوعاً هيناً!... إننا نناقش: كيف ينبغي أن يعيش الإنسان!!» (الترجم).

الذي يُعني ضميره الأبحار لفرط نوره، حتى أن النفس تكون في حالة إعتام ضوئي إن صُحَّ التعبير . فلا شك أنه استفاد من الموضوعات التي وصلته من أفلاطون عن طريق الأفلاطونية المحدثة. لكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة أن أفلاطون نفسه فهم الصعود أو الارتقاء من منظور ديني. وعلى أية حال فإن هذه المشكلة المختلفة لا يمكن دراستها على نحو مفيد ما لم ندرس الطبيعة الأنطولوجية، والوضع الأنطولوجي لمثال الخير عند أفلاطون، وحتى عندئذ يصعب على المرء أن يصل إلى يقين قاطع.

”نظرية المثل”

أود في هذا الفصل أن أناقش نظرية المثل أو الصور من جانبها الأنطولوجي. لقد سبق أن رأينا أن موضوع المعرفة الحقة الصادقة في نظر أفلاطون لابد أن يكون مستقراً وثابتاً، موضوع العقل لا الحواس، وأن هذه المتطلبات يحققها الكلي بمقدار ما نتحدث عن الحالة المعرفية للعقل. وتعني الأبستمولوجيا الأفلاطونية بوضوح أن الكليات التي نتصورها عن طريق الفكر لا تخلو من إشارة موضوعية، لكننا لم ننحصر بعد السؤال الهام وهو ما الذي تتألف منه هذه الإشارة الموضوعية. والواقع أن هناك كثيراً من الدلائل على أن أفلاطون واصل الانشغال طوال حياته الأكاديمية ونشاطه الأدبي بمشكلات تثيرها نظرية المثل. لكن ليس هناك دليل حقيقي على أنه غير نظريته قط تغييراً جذرياً، دع عنك أن يكون قد تخلى عنها تماماً، رغم أنه كثيراً ما حاول توضيحها أو تنقيحها من منظور الصعوبات التي تصادفه، أو التي يثيرها الآخرون. ويقال أحياناً إن إضافة الصبغة الرياضية إلى المثل التي نسبها أرسطو إلى أفلاطون هي نظرية أفلاطون في فترة الشيخوخة - وهي ارتداد إلى «التصوف» الفيثاغوري^(١). إلا أن أرسطو لم يقل إن أفلاطون قد غيّر نظريته، والنتيجة الوحيدة المعقولة التي يمكن استخلاصها من كلمات أرسطو يبدو أنها تعني أن أفلاطون اعتنق تقريباً النظرية ذاتها، على الأقل خلال الفترة التي قضاها أرسطو في الأكاديمية تحت إشرافه (ومن الطبيعي أن يكون السؤال عما إذا كان أرسطو قد أساء تأويل أفلاطون أم لا - فتلك مسألة أخرى). لكن على الرغم من أن أفلاطون واصل تأكيداً على نظرية المثل. ورغم أنه سعى إلى توضيح ما يقصده، وتوضيح المضامين المنطقية والأنطولوجية في فكره، فلا ينبجم عن ذلك أنه أدرك بوضوح على الدوام ما الذي يقصده بالفعل. إننا نأسف بشدة لأننا لا نملك تسجيلاً كافياً لمحاضراته في الأكاديمية.

W. T. Stace: Critical History, p. 191.

وقد كان ذلك، بلا شك، يلتقي ضوءاً كبيراً على تفسير نظرياته التي عرضها بعد ذلك في المحاورات كما يمدنا بفائدة لا تقدّر لمعرفة آراء أفلاطون «الحقيقية» وهي الآراء التي بثها في تعاليمه الشفهية فحسب، ولم ينشرها قط.

يفترض في «الجمهورية» أن لكل مجموعة من الآراء يجمعهم اسم مشترك - مثلاً أو صورة منازرة^(١). وهذا هو الكلّي أو الطبيعة المشتركة أو الكيف الذي ندرکه في مفهوم الجمال مثلاً: فهناك أشياء جميلة كثيرة، لكننا نشكل تصوراً كلياً واحداً للجمال ذاته ويزعم أفلاطون أن هذه التصورات الكلية ليست مجرد تصورات ذاتية، بل نحن ندرك فيها ماهيات موضوعية؛ وقد يوحى إلينا سماع ذلك لأول مرة بنظرة ساذجة غريبة. لكن علينا أن نتذكر أنه يُعتقد عند أفلاطون أن إدراك الواقع Reality على أنه موضوع الفكر، في معارضة الإدراك الحسي - أي الكليات لا بد أن تكون له حقيقة واقعية. وكيف يمكن إدراكها، وأن تكون موضوعاً للفكر، ما لم تكن حقيقة واقعية Real..؟ إننا نكتشفها: وهي ليست من اختراعنا. وهناك نقطة أخرى لا بد أن نتذكرها هي أن أفلاطون اهتم في البداية، فيما يبدو، بالكليات الأخلاقية والجمالية (كما اهتم أيضاً بموضوعات العلم الرياضي) على أنها طبيعية فحسب، واضعاً في ذهنه الاهتمام الرئيسي لسقراط، والاهتمام بالخير المطلق، والجمال المطلق، كما يوجدان في ذاتهما، ليس أمراً غير معقول لا سيما وأن أفلاطون، فيما يعتقد، وحدّ بينهما - لكن عندما حوّل أفلاطون تفكيره نحو الموضوعات الطبيعية أكثر مما فعل من قبل، وعندما درس فئة التصورات مثل تصور الإنسان أو الحصان، فمن الواضح أنه يصعب افتراض أن الكليات تناظر هذه الفئات من التصورات التي توجد بذاتها كماهيات موضوعية. وربما استطاع المرء أن يوحد بين الخير المطلق والجمال المطلق. لكن ليس من السهل توحيد الماهية الموضوعية للإنسان مع الماهية الموضوعية للحصان.

والواقع أنك إذا حاولت أن تفعل ذلك فسيكون أمراً جديراً بالسخرية لكن يمكنك أن تجد بعض مبادئ التوحيد، إذا لم تُترك الماهيات معزول بعضها عن بعض: ولقد انتهى أفلاطون إلى تكريس انتباهه إلى مبدأ الوحدة هذا، حتى أن جميع الماهيات النوعية

الخاصة ربما توحدت أو اندرجت تحت ماهية عليا. ولقد واجه أفلاطون هذه المشكلة من منظور منطقي وهو يبحث مشكلة التصنيف المنطقي، لكن ليس ثمة شاهد حقيقي أنه تخلى في أي وقت عن النظرة التي تقول إن للكليات وضعاً أنطولوجياً. ولا شك أنه اعتقد أن حل مشكلة التصنيف المنطقي، يعني حسم مشكلة التوحيد الأنطولوجي.

ولقد سمى أفلاطون هذه الماهيات الموضوعية باسم المثل أو الصور، وهما كلمتان يمكن استخدامهما بالتبادل. وكلمة «المثال» في هذا السياق تظهر فجأة في محادثة «فيدون»^(١). لكن ينبغي أن لا يضللنا هذا الاستخدام لكلمة المثال، فالمثال يعني في اللغة الدارجة تصوراً ذاتياً في الذهن، كما هي الحال في قوله: «إنه مثال فحسب (أي فكرة)، وليس شيئاً واقعياً». إلا أن أفلاطون عندما يتحدث عن «المثل أو الصور» يشير إلى مضمون موضوعي لتصوراتنا الكلية، لأننا ندرك ماهيات موضوعية في تصوراتنا الكلية.

ونحن في تصوراتنا الكلية ندرك الماهيات الموضوعية. ويستخدم أفلاطون لفظ «المثل» للدلالة على هذه الماهيات الموضوعية. ولا تُستخدم كلمة «المثل» في بعض المحاورات مثل «محاورة المأدبة» وإن كان المعنى موجوداً في المحاورة، لأن أفلاطون يتحدث في المأدبة عن الجمال الماهوي المطلق؛ ولا بد أن ذلك هو ما يعنيه أفلاطون بمثال الجمال. ومن هنا فلا فارق أن يتحدث عن الخير المطلق أو مثال الخير: فهما معاً يشيران إلى ماهية موضوعية هي مصدر الخير في جميع الأشياء الجزئية التي نسميها خيرة حقاً.

ما دام أفلاطون يعنى بالمثل أو الصور ماهيات موضوعية، فإنه يصبح من الأهمية البالغة لفهم أنطولوجيا أفلاطون أن نحدد بقدر ما نستطيع من الدقة، كيف كان ينظر إلى هذه الماهيات الموضوعية. هل لها وجود مفارق بذاتها بمعزل عن الأشياء الجزئية، ولو صحَّ ذلك فما هي علاقة بعضها ببعض من ناحية وبالأشياء الجزئية في العالم من ناحية أخرى؟ فهل ضاعف أفلاطون من عالم الإدراك الحسي عندما افترض وجود عالم مفارق غير مرئي، عالم الماهيات اللامادية؟ ولو صحَّ ذلك فما هي علاقة عالم الماهيات هذا بالله؟ أما أن لغة أفلاطون كثيراً ما تعني وجود عالم منفصل من الماهيات المفارقة - فهذا

أمر لا يمكن إنكاره، غير أننا لا بد أن نتذكر أن اللغة مخصصة أساساً لكي تشير إلى موضوعات تجربتنا الحسية. وكثيراً ما تكون قاصرة عن تأدية التعبير الدقيق عن الحقائق الميتافيزيقية. وهكذا ترانا نتحدث، ولا يمكن أن يكون حديثنا معبراً، عن أن «الله يتوقع كذا» وهي عبارة قد تعني أن الله موجود في الزمان، على حين أننا نعرف أن الله ليس موجوداً في الزمان لأنه أزلي. رغم أننا لا نستطيع أن نتحدث عن أزلية الله بطريقة مرضية، ما دمنا نحن أنفسنا ليست لنا تجربة بالأزلية، كما أن لغتنا ليست مخصصة للتعبير عن هذه المسائل. فنحن موجودات بشرية، وعلينا أن نستخدم لغة البشر، وليس في استطاعتنا أن نستخدم لغة أخرى. وينبغي أن تجعلنا هذه الحقيقة حريصين فلا نقيم وزناً كبيراً للغة المحض أو العبارات التي استخدمها أفلاطون في معالجته للموضوعات الميتافيزيقية المهمة. وعلينا أن نحاول أن نصل إلى المعنى الكامن خلف هذه العبارات، وأنا لا أقصد بذلك أن أقول إن أفلاطون لم يكن يؤمن أن للماهيات الكلية قواماً، لكنني أريد فقط أن أشير إلى أننا إذا ما وجدنا - كما يقول في نظريته مثلاً - أننا لا بد أن نكون على حذر من الوقوع في إغراء وضع هذه النظرية في ضوء مضحك عن طريق تأكيد العبارات التي استخدمها أفلاطون دون أن نضع في حسابنا المعنى الذي يلحق بهذه العبارات.

والآن، فإن ما يمكن أن نسميه بالعرض «المبتذل» لنظرية المثل عند أفلاطون كان - تقريباً - على النحو التالي: في رأي أفلاطون أن الموضوعات التي تدرّكها في التصورات الكلية، والموضوعات التي تعالجها العلوم، والموضوعات التي تناظر الحدود الكلية في الحمل المنطقي، هي مثل موضوعية أو كليات لها قوام، توجد في عالم مفارق خاص بها «هناك» في مكان ما، «بمعزل» عن الأشياء الحسية، وتفهم بمعزل عن الانفصال المكاني من الناحية العملية. فالأشياء الحسية هي نسخ أو مشاركات في هذه الحقائق الكلية إلا أن الأخيرة تقيم في عالم خاص بها لا يتغير، على حين أن الأشياء الحسية تخضع للتغير، والواقع أنها في صيرورة دائمة، ولا يمكن أن يقال بصدق أبداً أنها موجودة. أما المثل فهي موجودة في عالمها في حالة انعزال الواحدة عن الأخرى، وبمعزل عن ذهن أي مفكر. وهكذا تُعرض نظرية أفلاطون، وتتم الإشارة إلى أن الكليات ذات القوام إما أن توحد (في حالة يتضاعف فيها العالم الحقيقي الواقعي في تجربتنا على نحو لا مبرر له) أو أنها لا

توجد، وإنما تكون مستقلة وحقيقية واقعية ماهوية بطريقة سرية غامضة (وهي حالة يدق فيها اسفين لا مبرر له بين الوجود والماهية). (ولابد أن نشير عابرين إلى أن المدرسة التومانية للفلاسفة العصر الوسيط سمحت بوجود تفرقة واقعية بين الماهية وفعل الوجود في العالم المخلوق، إلا أن التفرقة عندهم تقع داخل الخلق، أما الوجود غير المخلوق، فهو الوجود المطلق والماهية المطلقة في حالة هوية). ويمكن أن يسوق المرء ثلاثة مبررات أدت إلى هذا العرض التقليدي لنظرية أفلاطون:

(١) من الواضح أن حديث أفلاطون عن المثل يفترض أنها موجودة في مجال منعزل. وهكذا نراه يقول في محاوره «فيدون» أن النفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن في عالم مفارق، حيث شاهدت الكيانات العقلية أو المثل، التي كانت تشكل فيما يبدو كثرة من الماهيات «المنفصلة». وعملية المعرفة، أو بلوغ المعرفة، تعتمد أساساً على التذكر، واسترجاع المثل التي شاهدها النفس ذات مرة بوضوح في حالة ما قبل الوجود.

(٢) يؤكد أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»^(١) أن أفلاطون «فصل» المثل، في حين أن ستراط لم يفعل ذلك. وهو يواصل في نقده لنظرية المثل افتراض أن المثل - تبعاً لما يقوله الأفلاطونيون - توجد بمعزل عن الأشياء الحسية. فالمثل تشكل حقيقة أو «جوهر» الأشياء. ويتساءل أرسطو: «كيف يمكن للمثل إذن، التي هي جوهر الأشياء أن توجد بمعزل عنها؟»^(٢).

(٣) يذهب أفلاطون في محاوره «طيمائوس» إلى أن الله أو «الصانع» يشكل الأشياء في هذا العالم على غرار المثل. وذلك يعني أن المثل أو الصور أو المثل توجد بمعزل لا فقط عن الأشياء الحسية التي شكّلت على غرارها بل أيضاً بمعزل عن الله، التي يعتبرها نموذجها ومن ثم فهي معلقة في الهواء إن صحَّ التعبير.

وبهذه الطريقة فإن أفلاطون فيما يقول النقاد:

(أ) يضعف العالم «الواقعي».

(ب) يضع حسداً من الماهيات بلا أساس ميتافيزيقي (ما دامت مستقلة عن الله).

Metaph. A. 987 b 1 - 10, M. 1078 b 30 - 31 .

(١)

Metaph. A. 991 b 2 - 3 .

(٢)

(ج) يفشل في تفسير العلاقة بين الأشياء الحسية والمثل (إلا عن طريق العبارات المجازية مثل «محاكاة» و«مشاركة»).

(د) تفشل في تفسير علاقة المثل الواحدة منها بالأخرى: مثلاً علاقة الأنواع بالأجناس، أو أن تجد أي مبدأ واقعي للوحدة. وبالتالي فلو أن أفلاطون كان يحاول حل مشكلة الواحد والكثير، فإنه فشل على نحو مؤسف ولم يفعل سوى أن زود بنظرية خيالية أكثر فندتها عبقرية أرسطو.

بقي أن نفحص فكر أفلاطون بشيء من التفصيل لنبين الحقيقة في هذا العرض لنظرية المثل. لكن علينا أن نشير في الحال إلى أن هذه الانتقادات تهمل واقعة أن أفلاطون رأى بوضوح أن كثرة المثل تحتاج إلى مبدأ للوحدة، وأنه حاول حل هذه المشكلة. كما تميل الانتقادات أيضاً إلى تجاهل واقعة أن لدينا إشارات لا في المحاورات فحسب، بل في تلميحات أرسطو إلى نظرية أفلاطون ومحاضراته، كيف حاول أفلاطون حل هذه المشكلة بواسطة تأويل جديد وتطبيق للنظرية الاليلية عن الواحد. أما أن أفلاطون حلّ المشكلات الناجمة عن نظرياته، فتلك مسألة موضع نزاع، لكن لا يجوز أن نتحدث كما لو كان لم ير أبداً أي مشكلة من المشكلات التي أثارها أرسطو ضده فيما بعد. بل على العكس لقد استبق أفلاطون بعض الاعتراضات التي أثارها أرسطو وظن أنه حلّها بطريقة مقنعة إن قليلاً أو كثيراً. ومن الواضح أن أرسطو فكّر على نحو مخالف، وربما كان على حق لكن مما يخالف التاريخ أن نتحدث كما لو كان أرسطو أثار اعتراضات كان أفلاطون من الحمق بحيث إنه لم يلتفت إليها. أضف إلى ذلك أن من الوقائع التاريخية أن أفلاطون أثار اعتراضات ضد نفسه، وعلى المرء أن يكون حذراً فلا يعزو له رأياً يكون خيالياً. ما لم تكن مضطربين طبعاً - بالدليل - أن نعتقد أنه قال به.

وقبل أن نواصل سيرنا لندرس نظرية المثل على نحو ما عرضها في المحاورات. سوف نسوق بعض الملاحظات التمهيدية في سياق المبررات الثلاثة التي ذكرنا لدعم العرض التقليدي لنظرية المثل عند أفلاطون.

- هناك واقعة لا يمكن إنكارها أن طريقة أفلاطون في الحديث عن «المثل» كثيراً ما تتضمن أنها «موجودة» بمعزل عن الأشياء الحسية. وأنا أعتقد أن أفلاطون قد اعتنق هذه النظرية فعلاً إلا أنه ينبغي أن نسوق ملاحظتين تحذيريتين:

- لو أنها كانت موجودة «بمعزل عن» الأشياء الحسية، فإن تعبير «معزولة عن» لا يمكن أن يعني هو نفسه إلا أن للمثل واقعاً حقيقياً Reality مستقلاً عن الأشياء الحسية؛ فلا حديث عن مثل موجودة في مكان وتكون كذلك «في» و«خارج عن» الأشياء الحسية. فهي - بالافتراض - ماهيات غير مادية، والماهيات غير المادية لا يمكن أن تكون في مكان. ولما كان أفلاطون قد تعود استخدام اللغة البشرية، فمن الطبيعي أن يعبر عن الحقيقة الماهوية واستقلال المثل بمصطلحات مكانية (وليس في استطاعته أن يفعل شيئاً غير ذلك) - لكنه لا يعني أن المثل منفصلة انفصلاً مكانياً عن الأشياء. فالعلو أو المفارقة في هذا السياق لا بد أن تعني أن المثل لا تتغير ولا تضي مع تغير وفناء الجزئيات الحسية: فربما لا تعني أكثر من أنها موجودة في مكان سماوي خاص بها أكثر مما يعني علو الله ومفارقتها لنا، إنه موجود في مكان يختلف عن مواضع وأماكن الموضوعات الحسية التي خلقها. ومن الخلف أن نتحدث كما لو كانت نظرية المثل الأفلاطونية تتضمن الزعم بوجود مثال للإنسان له طول وعرض وارتفاع... الخ موجود في مكان في السماء، ولو أننا قلنا بذلك لجعلنا من النظرية الأفلاطونية أضحوكة بلا مبرر. وأياً ما كان معنى مفارقة المثل، فإنها لا يمكن أن تعني ذلك.

(١) ينبغي أن نكون على حذر فلا نقيم وزناً كبيراً لنظريات مثل الوجود السابق للنفس وعملية التذكر، فأفلاطون أحياناً، كما هو معروف، يستخدم «الأسطورة» ويقدم «تفسيراً محتملاً» لا يقصد أن يؤخذ بنفس الدقة والجدية كالموضوعات التي تناقش بطريقة علمية أكثر. وهكذا نجد سقراط في محاوره «فيدون» يفسر حياة النفس في المستقبل. ثم يعلن صراحة أنه لا ينبغي لرجل صاحب عقل أن يؤكد أن الأمور هي بالضبط على نحو ما وصفناها^(١) لكن على الرغم من أنه يتضح بما فيه الكفاية أن تفسير الحياة المقبلة للنفس تخميني وأسطوري في طابعه، فإنه يبدو من غير المبرر تماماً أن نمدّ مفهوم «الأسطورة» ليشمل نظرية الخلود كلها، كما يفعل البعض، لأن سقراط في الفقرة التي أشرنا إليها من محاوره «فيدون» - يعلن أنه على الرغم من أن صورة الحياة المقبلة ينبغي أن لا تفهم حرفياً، أو على أنها مؤكدة بصورة إيجابية، فإن من المؤكد أن النفس

خالدة. - كما أن أفلاطون يقرن معا خلرد النفس بعد الموت مع وجودها السابق فيصعب أن تكون الواحدة منهما مكفولة إذا ما رفضنا تصور الوجود السابق كله على أنه «أسطورة»؛ وربما لم يكن سوى افتراض في نظر أفلاطون (ومن ثم فينبغي علينا - كما قلت - أن لا نقيم وزناً كبيراً له) لكن إذا ما درسنا الأمور كلها فلن نجد ما يبرر القول بأنها أسطورة بالثقل، وما لم يكن من الممكن البرهنة على طابعها الأسطوري على نحو مقنع، فإنه ينبغي أن نتبل أنها نظرية جادة. حتى إذا ما كان وجود النفس السابق وتأملها للمثل وهي في مثل تلك الحالة من الوجود السابق، فإنه لا ينجم عن ذلك أن المثل أو الصورة موجودة في أي مكان اللهم إلا على نحو مجازي. كما أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنها ماهيات «منفصلة»، إذ ربما تكون كلها متضمنة في مبدأ أنطولوجي للوحدة.

(٢) بخصوص عبارات أرسطو التي ذكرها في كتاب «الميتافيزيقا» من الأفضل أن نشير في الحال إلى أن أرسطو لابد أنه كان يعرف تماماً ما الذي كان يدرسه أفلاطون في الأكاديمية، وأن أرسطو لم يكن شخصاً أبلهاً. فمن الخلف أن نتحدث كما لو كانت معرفة أرسطو الناقصة بالتطورات الرياضية المعاصرة لابد أن تؤدي بالضرورة إلى أن أرسطو قد حرّف نظرية أفلاطون في المثل أو أساء فهمها على الأقل، في جوانبها غير الرياضية ربما يكون، أو لا يكون، قد فهم جيداً نظريات أفلاطون الرياضية. ولا ينتج عن ذلك وحده أن يكون قد ارتكب خطأ فاحشاً في تفسيره لأنطولوجيا أفلاطون، فإذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن أفلاطون «فصل» المثل فإننا لا نستطيع أن نمرّ الكرام على هذه العبارة بوصفها مجرد نقد جاهل. كذلك ينبغي أن نحذر فلا نفترض قبيلاً ما الذي يعنيه أرسطو «بالانفصال» وعلينا ثانياً أن نبحت فيما إذا كان نقد أرسطو للنظرية الأفلاطونية يتضمن بالضرورة أن أفلاطون نفسه قد استخلص النتائج التي يهاجمها أرسطو وربما كانت بعض النتائج التي يهاجمها أرسطو هي نتائج يعتقد أرسطو أنها نتائج منطقية للنظرية الأفلاطونية، رغم أن أفلاطون قد لا يكون قد استخلص بنفسه هذه النتائج.

ولو كان الأمر كذلك فسوف يكون علينا في هذه الحالة أن نبحت فيما إذا كانت هذه النتائج تنتج حقاً من مقدمات أفلاطون. لكن لما كانت مناقشة نقد أرسطو لن تكون عملية إلى أن نرى ما الذي قاله أفلاطون فعلاً عن المثل في كتبه المنشورة، فمن الأفضل أن نحفظ برآينا إلى أن نصل فيما بعد إلى مناقشة نقد أرسطو، رغم أنه من الصواب، أن

نقول: إنه ما دام على المرء أن يعتمد إلى حد كبير على أرسطو لمعرفة ما الذي كان يعلمه أفلاطون في محاضراته، فإنه لا يمكن أن يساعد المرء أن يستوحي منه عرضاً للنظرية الأفلاطونية. لكن من المهم (وهذا هو خلاصة هذه الملاحظات التمهيدية) أنه ينبغي علينا أن نطرد من ذهننا فكرة أن أرسطو كان أحق عاجزاً عن فهم الفكر الصحيح لاستاده^(١). فربما كان غير منصف، لكنه لم يكن أحق.

(٣) من الصعب أن ننكر أن أفلاطون ذهب في محاوره «طيمائوس» كما لو كان الصانع أو العلة الفعالة للنظام في العالم، قد شكّل موضوعات العالم على غرار المثل، بوصفها العلة النسوزحية. وهذا يعني أن الصور أو المثل متميزة تماماً عن الصانع، حتى لو أننا أطلقنا على الصانع اسم «الله»، فلا بد أن ننتهي من ذلك إلى أن المثل لا فقط تقع خارج أشياء هذا العالم، وإنما خارج «الله» أيضاً. لكن على الرغم أن من المؤكد أن لغة أفلاطون في «طيمائوس» تحتل هذا التفسير، فإن هناك مبرراً ما - كما سنرى فيما بعد - للظن بأن «الصانع» في طيمائوس هو افتراض، وأن التاليه عند أفلاطون لا ينبغي المبالغة في التشديد عليه. وفضلاً عن ذلك - وهذه واقعة هامة ينبغي أن نذكرها - فإن نظرية أفلاطون كما عرضها في محاضراته، ليست هي، بالضبط التي عرضها في محاوراته. وربما كان من الأفضل أن نقول إن أفلاطون طور جوانب معينة من نظريته في محاضراته يصعب أن تظهر في محاوراته. وملاحظات أرسطو المتعلقة بمحاضرة أفلاطون عن «الخير» كما سجلها «أرسطوكسنس» يبدو أنها تشير إلى أنه في محاورات مثل «طيمائوس» كشف أفلاطون عن بعض الأفكار بطريقة تشبيهية ومجازية فحسب. وسوف أعود إلى هذه المسألة فيما بعد: علينا الآن أن نحاول أن نبين - بقدر المستطاع - ماذا كان يعني فصل نظرية المثل عند أفلاطون.

١ - في محاوره «فيدون» حيث تركزت المناقشة حول مشكلة خلود النفس، يذهب إلى أن الحقيقة لا يمكن بلوغها عن طريق حواس الجسد، وإنما بالعقل وحده الذي يدرك الأشياء على ما هي عليه حقيقة^(٢). فما هي الأشياء التي تكون «حقيقية» أو تملك ذلك

(١) في رأيي أنه يصعب أن نقول إن أرسطو كان منصفاً في نقده لنظرية المثل الأفلاطونية. لكنه قد يعزو ذلك إلى أنه اتخذ موقفاً خلافياً من النظرية أكثر من أن نفترض أن ذلك يرجع إلى ضرب من البله.

Phaedo, 65 c 2 FF.

(٢)

الوجود الحق؟ هي ماهيات الأشياء، ويسوق سقراط أمثلة: هي العدل في ذاته، والجمال في ذاته، والخير في ذاته، والمساواة المجردة ... الخ وهذه الماهيات تظل دائماً هي هي، في حين أن موضوعات الحواس الجزئية لا تكون كذلك. أما أن مثل هذه الماهيات موجودة حقاً فهذا ما يزعمه سقراط فهو يذكرها: «مفترضاً أن هناك جمالاً مجرداً وخيراً، وعظماً». وأن الشيء الجزئي الجميل - مثلاً - هو جميل لأنه يشارك في هذا الجمال المجرد^(١). (وفي الفقرة ١٠٢ تطبق كلمة المثال على هذه الماهيات التي تُسمى بالمثل). ووجود هذه الماهيات في محاورة فيدون يُستخدم عوناً على البرهنة على الخلود. لقد أشرنا إلى واقعة أن الرجل الذي يستطيع أن يحكم على الأشياء على أنها متساوية، تقريباً، أو جميلة تقريباً يتضمن حكمه معرفة للمعيار، ولماهية الجمال والتساوي. لكن أفراد البشر لا يأتون إلى العالم وينمون فيه ولديهم معرفة واضحة بالماهيات الكلية: فكيف يكون في استطاعتهم إذن، الحكم على الأشياء الجزئية بناء على معيار كلي؟ أليس ذلك بسبب الوجود السابق للنفس قبل اتحادها بالبدن، وهل كانت معرفة الماهيات قائمة في حالة الوجود السابق؟ إن عملية التعلم بهذا الشكل ستكون عملية تذكر تقوم فيها التجسيدات الجزئية للماهيات بدور المذكر بالماهيات التي كانت معروفة من قبل؟ وفضلاً عن ذلك فما دامت المعرفة العقلية للماهيات في هذه الحياة تتضمن تجاوز حواس الجسد والارتفاع إلى المستوى العقلي ألا ينبغي أن نفترض أن «نفس» الفيلسوف تعرف هذه الماهيات بعد الموت، عندما لم يعد، يعوقها البدن؟

إن التفسير الطبيعي لنظرية المثل كما يقدمه أفلاطون في محاورة فيدون هو أن المثل كليات ذات قوَام. لكن لا بد أن نتذكر، كما أشرنا بالفعل، أن النظرية مطروحة مؤقتاً، كافتراض «أي كمقدمة مفترضة إلى أن يبررها أو يدحضها» ارتباطاً بمبدأ أول واضح، أو أن نتبين أنها بحاجة إلى تعديل أو تصحيح. ولا يستطيع المرء بالطبع، أن يستبعد أن يكون أفلاطون طرح النظرية مؤقتاً، لأنه لم يكن متأكداً منها بعد، لكن سيكون من المشروع فيما يبدو أن أفلاطون جعل سقراط يطرح النظرية بطريقة مؤقتة بالضبط لأنه يعلم جيداً أن سقراط التاريخي لم يصل إلى النظرية الميتافيزيقية للمثل، وأنه على أية حال لم يصل إلى

مبدأ الخير النهائي عند أفلاطون، فمما له مغزاه أن يسمح أفلاطون لسقراط أن يتكهن بنظرية المثل في حديثه عن «أغنية الجع»^(١) عندما أصبح «متنبأ»^(٢). وقد يعني ذلك أن أفلاطون سمح لسقراط أن يتكهن بقدر معين من نظريته لكن ليس بالنظرية كلها. علينا أن نلاحظ أيضاً أن نظرية الوجود السابق والتذكر المشار إليهما، في محاوره «مينون» حيث يشير إلى مجموعة من «الكهنة والكاهنات»^(٣). تماماً مثل الجزء الجميل من محاوره «المأدبة» الذي يشير إلى الكاهنة «ديوتيميا». ولقد استنتج البعض أن هذه الفقرات هي «أساطير» واضحة في نظر أفلاطون. لكن يمكن كذلك، بقدر متساو، أن تكشف هذه الفقرات المفترضة (مفترضة بالنسبة لسقراط). شيئاً من نظرية أفلاطون الخاصة، المتميزة عن نظرية سقراط. (وعلى أية حال فنحن لن نستخدم نظرية التذكر كمبرر لنعزو لأفلاطون استباقاً واضحاً للنظرية الكانطية الجديدة. فالكانطيون الجدد ربما اعتقدوا أن ما هو قبلي بالمعنى الكانطي هو الحقيقي الذي يبحث عنه أفلاطون أو الذي يكمن خلف كلماته، لكن ليس لديهم ما يرر أن ينسبوا النظرية المعلنة إلى أفلاطون. دون أن يكون لديهم دليل أفضل مما قدموه). وأنتهى من ذلك إذن إلى أن نظرية المثل - كما عُرِضت في «فيدون» - لا تمثل سوى جزء من نظرية أفلاطون. وينبغي أن لا يُستنتج من ذلك أن المثل كانت بالنسبة لأفلاطون نفسه كليات «منفصلة» ذات قوام خاص. ومن الواضح أن أرسطو يذهب إلى أن أفلاطون وحد بين «الواحد» و«الخير». غير أن مبدأ التوحيد هذا، سواء اعتنقه أفلاطون فعلاً عندما كتب محاوره «فيدون» (وهو الاحتمال الأرجح) أم أنه نقحه فيما بعد فحسب، من المؤكد أنه لم يظهر في «فيدون».

٢ - يظهر سقراط في محاوره «المأدبة» على أنه يروي حديثاً دار بينه وبين «ديوتيميا» وهي «بنية» - والحديث يدور حول ارتقاء النفس إلى الجمال الحقيقي بدافع الحب Eros. من الأشكال الجميلة (الجسمية) يرتفع الإنسان إلى تأمل الجمال الذي هو جمال

(١) كان سقراط يتنبأ بدنو أجله. ويقول إن لديه من «روح النبوءة» ما لدى البجعة إذا ما أدركت أن الموت أمر لا ريب فيه ازدادات تغريداً عنها في أي وقت آخر. ويزعم سقراط أنها تفعل ذلك ابتهاجاً بالموت. قارن محاوره «فيدون» ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص ١٥٨ - ١٥٩ (المترجم).

Phaedo 84 .

(٢)

Meno, 81 a 5FF.

(٣)

الأنفس، ومن ثم إلى العلم، لعله يظفر برؤية محبة الحكمة، ثم يستدير نحو «محيط الجمال الواسع» و«ما يحتوي عليه من أشكال محبوبة جليلة» حتى يصل إلى تأمل الجمال الذي هو «خالد لا يخضع لكون أو فساد، ولا يجوز عليه نمو أو ذبول، وهو ليس جميلاً في ناحية من نواحيه، قبيحاً في ناحية أخرى. ليس جميلاً في آن، قبيحاً في آن آخر، وليس جميلاً بالنسبة لشيء، وقبيحاً بالنسبة لشيء آخر، جميلاً في مكان قبيحاً في آخر، ولا يختلف باختلاف الناظرين إليه، ولا باختلاف الجهة التي ينظرون منها. ولا نجد له مثلاً في جمال وجه أو جمال يدين أو جمال جسم، أو شبيهاً بجمال فكرة أو جمال علم. وليس له شبيه في غير ذاته سواء كان كائناً حياً في السماء أو على الأرض أو في أي مكان آخر. بل هو جمال مطلق لا يوجد إلا بذاته. وكل شيء جميل لأنه شارك فيه، مع فارق أن الأشياء يمكن أن تخضع للكون والفساد في حين أنه لا يجوز عليه أي تغير». هذا هو الجمال الإلهي الخالص في ذاته^(١). ومن الواضح أنه الجمال الذي تحدثت عنه محاوراة «هيباس الصغرى» الذي «تستمد منه جميع الأشياء الجميلة جمالها»^(٢).

وتظهر الكاهنة «ديوتима» الذي وضع سقراط على لسانها حديثه عن الجمال المطلق والصور إليه بدافع الحب - وهي تقول لسقراط أنه قد يعجز عن متابعتها إلى هذه الذرى السامية وهي ترجوه أن يركز كل انتباهه ليلبغ الأعماق الغامضة لهذا الموضوع^(٣). ويفسر بروفيسور تايلور ذلك على أنه يعني أن سقراط كان من التواضع حتى أنه لم يزعم لنفسه الرؤية الصوفية (رغم أنه قد مر بتجربتها بالفعل) ومن هنا فإنه تصور نفسه على أنه مجرد راوية لحديث «ديوتима». ولا علاقة لتايلور بالقول بأن حديث «ديوتима» اقتناع أفلاطون الشخصي الذي لم ينسب قط إلى سقراط التاريخي: كُتِبَ كثير من اللغو للأسف حول معنى شك «ديوتима» الظاهر في قدرة سقراط على متابعتها وهي تحدثت عن «الرؤية التامة الكاملة»، «ولقد قيل بجديّة أن أفلاطون هنا مذنّب لغروره وغطرسته بالاعتراف بأنه بلغ الذرى الفلسفية التي لم يستطع سقراط التاريخي أن يرقى إليها»^(٤). أما أن هذه العبارات

Sympos. 210 e 1 - 212 a - 7 .

(١)

Hippias Maior 289 d 2 - 5.

(٢)

Sympos. 209 e 5 - 210 a 4 .

(٣)

Plato, p. 229, Note.I.

(٤)

تشير إلى غطرسة من جانب أفلاطون وربما كان ذلك صحيحاً. وإذا كان هناك شك حول الرؤية الصوفية - ومن الواضح أن تايلور يفعل ذلك. لكن ليس مؤكداً على الإطلاق أن هناك أي شك في الصوفية الدينية في حديث سقراط، وليس ثمة - فيما يبدو، مبرر حقيقي لماذا يعجز أفلاطون عن الزعم بنفوذ فلسفي أعظم من سقراط بخصوص المبدأ النهائي، دون أن يجعل من نفسه عرضة لاتهام - له ما يبرره - بالغرور والغطرسة. وفضلاً عن ذلك، فإذا كانت الآراء التي وضعت على لسان سقراط في محاورتي «فيدون» و«المأدبة» هي آراء سقراط التاريخي، فكيف حدث أن تحدث سقراط في «المأدبة»، كما لو كان قد أدرك بالفعل المبدأ النهائي، أو الجمال المطلق في حين أن نظرية المثل في محاورتي «فيدون» (التي وجد فيها الجمال المجرد مكاناً) عُرِضت على أنها افتراض مؤقت أعني في المحاورتي ذاتها التي ترمي إلى عرض حديث سقراط قبل الموت؟ ألا يكون هذا مبرر في نفي أنه إذا كان سقراط التاريخي قد نفهم حقاً المبدأ النهائي لليتين، ألا تكون هناك إشارة مؤكدة لذلك قد قُدِّمت في حديثه الأخير؟. ولذلك فأنا أفضل وجهة النظر التي تقول إن حديث «ديوتاما» في محاورتي «المأدبة» لا يمثل القناعة المؤكدة لسقراط التاريخي، وعلى أية حال فتلك نقطة أكاديمية: ما إذا كان حديث ديوتاما يمثل اقتناعاً عند سقراط التاريخي أو أنه اقتناع أفلاطون نفسه، وتظل الواقعة الواضحة أن هناك إشارة (على أقل تقدير) إلى وجود المطلق.

فهل في هذا الجمال ذاته «تنفصل» ماهية الجمال عن الأشياء الجميلة، أم لا؟ صحيح أن كلمات أفلاطون بخصوص العلم قد تؤخذ لتعني الإدراك العلمي لتصور كلي محض للجمال، الذي يتجسد بدرجات مختلفة، في الموضوعات الجميلة المختلفة، إلا أن فحوى حديث سقراط كله في «المأدبة» يؤدي بالمرء إلى أن يفترض أن هذا الجمال الماهوي ليس مجرد تصور وإنما له واقع موضوعي. ألا يعني ذلك أنه «منفصل»؟ الجمال في ذاته، أو الجمال المطلق بمعنى أنه واقعي قائم، لكن ليس بمعنى أنه موجود في عالم خاص به. ينفصل مكانياً عن الأشياء، فالمفروض أن الجمال المطلق روحي، ومقولات الزمان والمكان. والانفصال المحلي، لا تنطبق ببساطة في حالة ما هو أساساً مكاني. وليس في استطاعتنا - في حالة تجاوز الزمان والمكان - أن نطرح سؤالاً مشروعاً هو أين

يوجد؟ إنه لا يوجد في أي مكان بمقدار ما نتحدث عن الحضور المحلي. (لكن ليس غير موجود بمعنى أنه غير واقعي أو حقيقي Unreal) وسيبدو الانفصال على أنه يعني في حالة الماهية الأفلاطونية، واقعياً حقيقياً يجاوز الواقع الذاتي للتصور المجرد - واقعاً منقولاً لكنه ليس انفصالياً محلياً. ومن ثم فمن الصواب أن نقول إن الماهية محايثة، مثلما هي مفارقة. والنقطة الهامة هي أنها واقعية Real ومستقلة عن الجزئيات ثابتة ومستقرة. ومن الحق أن نلاحظ أنه إذا كانت الماهية الأفلاطونية واقعية فلا بد أن توجد في مكان ما؛ فالجمال المطلق، مثلاً، لا يوجد خارجنا بالمعنى الذي توجد فيه الزهرة خارجنا - فإنه من الصواب أن يقال كذلك أنه موجود بداخلنا بمقدار ما لا يمكن أن تكون المقولات المكانية كذلك. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يقال إنها داخل أنفسنا بنفس المعنى الذي تكون فيه ذاتية خالصة محصورة بداخلنا تظهر معنا إلى الوجود وتفتي بفنائنا. وإنما هي محايثة ومفارقة في آن معاً، عسيرة المنال أمام الحواس فلا يمكن أن يدركها سوى العقل وحده.

بالنسبة للارتقاء إلى الجمال المطلق، مغزى الحب، والسؤال عما إذا كان المنظور الصوفي مستخدماً فسوف نعود إليه فيما بعد، أما الآن فأنا أريد الإشارة إلى أن الإشارات ليست ناقصة في «محاورة المأدبة» إلى أن الجمال المطلق هو مبدأ الوحدة. والفكرة المتعلقة بالارتقاء من العلوم المختلفة إلى علم واحد - هو علم الجمال الكلي - توحى بأن: «المحيط الواسع للجمال العقلي» يحتوي على «أشكال محبوبة وجليّة» وهي تابعة للمبدأ النهائي للجمال المطلق بل حتى مشمولة فيه. وإذا كان الجمال المطلق هو المبدأ النهائي الموحد، يصبح من الضروري التوحيد بينه وبين الخير المطلق في «الجمهورية».

٣ - يظهر بوضوح في محاورة «الجمهورية» أن الفيلسوف الحق يسعى لمعرفة الطبيعة الماهوية لكل شيء، فهو مثلاً لا يهتم بمعرفة كثرة من الأشياء الجميلة أو كثرة من الأشياء الخيرة، بل أن يتبين، بالأحرى، ماهية الجمال وماهية الخير، المتجسّدين بدرجات مختلفة في الأشياء الجزئية الجميلة، والأشياء الجزئية الخيرة؛ فليس فيلسوفاً من تشغله كثرة المظاهر التي لا تدل على الطبيعة الماهوية، ولا يمكن التمييز بين ماهية الجمال، مثلاً، وبين كثير من الظواهر الجمالية، معروضة على أنها فقط مجرد «ظن» وتفتقر إلى المعرفة العلمية. صحيح أنها لا تهتم باللاوجود ما دام اللاوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً «للمعرفة» على الإطلاق، بل هو لا يمكن معرفته تماماً. ومع ذلك فهي لا

تهتم بالوجود المطلق أو الواقع الحقيقي Reality الثابت المستقر. وإنما بالظواهر العابرة أو المظاهر، أعني الموضوعات التي هي في حالة صيورة، التي تظهر وتختفي على الدوام. وعلى ذلك فحالتهم الذهنية هي «الظن»، وموضوع معرفتهم هو الظاهرة التي تقف في منتصف الطريق بين الوجود واللاوجود. أما حالة ذهن الفيلسوف من ناحية أخرى - فهي حالة المعرفة، وموضوع معرفته هو الوجود الحقيقي تماماً، أو الماهوي، أي المثال أو الصورة.

والواقع أنه لا توجد إلى هذا الحد أية إشارة مباشرة إلى أن الماهية أو المثال يُنظر إليها على أنها ذات قوام أو «منفصلة» (بمقدار ما يمكن انطباق اللفظ الأخير على كل الواقع اللاحسي). أما القول بأنه يُنظر إليها على هذا النحو، فذلك ما نراه في نظرية أفلاطون عن مثال الخير، الذي يشغل مكاناً مرموقاً خاصاً في محاور «الجمهورية». فالخير في هذه المحاور يقارن بالشمس التي يجعل نورها موضوعات الطبيعة مرئية لكل الناس، وبالتالي فهي بمعنى ما مصدر جدارتها، وقيمتها، وجمالها. وهذه المقارنة ليست، بالطبع، سوى مقارنة، وينبغي التأكيد على ذلك: فلا يجب أن نفترض أن الخير موجود كموضوع بين الموضوعات. على نحو ما توجد الشمس كموضوع بين موضوعات أخرى. ومن ناحية أخرى فإن الخير كما يؤكد أفلاطون بوضوح يهب الوجود لموضوعات المعرفة، ومن ثم فهو المبدأ الموحّد المحيط للنظام الماهوي، وهو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً^(١) ومن المستحيل أن نستنتج أن الخير هو مجرد تصور أو حتى أنه غاية لا وجود لها. أي مبدأ غائي. وأنه غير حقيقي Real تصبو إليه جميع الأشياء: فهو ليس مبدأ أبستمولوجياً فحسب، وإنما هو أيضاً بمعنى ما - وهو معنى يصعب تعريفه - مبدأ أنطولوجياً. مبدأ الوجود، فهو من ثم حقيقي في ذاته ومتقوم.

يبدو أنه لا بد أن يُنظر إلى مثال الخير في «الجمهورية» على أنه يتحد مع الجمال الماهوي في محاور «المأدبة» فهما معاً يمثلان أعلى قمة في الارتقاء العقلي، في حين أن مقارنة مثال الخير بالشمس، لا بد أنه يبدو وأنه يشير إلى مصدر لا فقط خيرية الأشياء بل جمالها أيضاً؛ فمثال الخير يهب الوجود للصور أو ماهيات النظام العقلي، في حين أن العلم، والمحيط الواسع للجمال العقلي، هو مرحلة في طريق الصعود إلى ما هو جميل

بطريقة ماهوية. من الواضح أن أفلاطون يعمل نحو تصور المطلق: النمط النموذجي المعلق لكل الأشياء أو المبدأ الأنطولوجي النهائي. هذا المطلق محايث لأنه متجسد في الظواهر، فهي «تحاكيه»، وتشارك فيه، وتظهره بدرجاتها المختلفة، لكنه منارق أيضاً. إذ يقال إنه يتجاوز حتى الوجود نفسه في حين أن سباز المشاركة والمحاكاة^(١)، ينطوي على تفرقة بين المشاركة، والمشاركة Paritaken of، وبين المحاكاة والتقليد. وأية محاولة لرد مثال الخير الأفلاطوني إلى مبدأ منطقي محض، والتفاضي عن الإشارات التي تدل على أنه مبدأ أنطولوجي، تؤدي بالضرورة إلى إنكار جلال الميتافيزيقا الأفلاطونية، وأيضاً إلى النتيجة التي وصل إليها الأفلاطونيون المتوسطون، وفلاسفة الأفلاطونية المحدثات. الذين أساءوا تماماً فهم المعنى الجوهرى لأستاذهم.

هناك ملاحظتان هامتان عند هذه النقطة من النقاش - لابد أن نستوفيهما:

(١) أرسطو في كتاب «الأخلاق إلى أوديموس»^(٢) يقول إن أفلاطون رحد الخير مع الواحد في حين أن أرسنوكسيموس وهو يستعيد رواية أرسطو من محاضرة أفلاطون عن الخير، وكيف أن المستمعين الذين ذهبوا لسماع المحاضرة. توقعوا أن يستمعوا إلى شيء عن الخيرات البشرية مثل: الثروة، والسعادة... الخ وأنهم اندهشوا عندما وجدوا أنفسهم يستمعون إلى حديث عن الرياضيات، وعلم الفلك، والأعداد وعن هوية الخير مع الواحد. ويقول أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا»: «أما أولئك الذين يؤكدون وجود الجواهر الثابتة التي لا تتغير، فيذهب بعضهم إلى أن الواحد نفسه هو الخير ذاته. لكنهم يعتقدون أن جوهره يكمن أساساً في وحدته...»^(٣). وفي هذه الفقرة لا يذكر أفلاطون بالاسم. لكن أرسطو يقول بوضوح، في مكان آخر^(٤)، عند أفلاطون «الصور [أو المثل] هي علّة ماهية كل شيء آخر. والواحد هو علّة ماهية الصور أو المثل». ويتحدث أفلاطون في الجمهورية^(٥) عن ارتقاء العقل إلى المبدأ الأول لكل شيء مؤكداً أن مثال الخير يشار

(١) وردت هذه العبارات في محاوراة فيدون (المؤلف).

1218 a 24.

(٢)

Mexaph. 1091, b 13 - 15.

(٣)

Mexaph. 988 a 10 - 11.

(٤)

Rep. 517 b 7 - c 4.

(٥)

إليه على أنه «المؤلف الكلّي لكل شيء جميل وخير في الأشياء جميعاً، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل» وهنا يبدو معتولاً أن تنتهي إلى أن الواحد والخير والجمال الماهوي هما نفس الشيء عند أفلاطون. وأن العالم المعقول للمثل يدين بوجوده، بطريقة ما، إلى الواحد. وإن كانت كلمة «الصدور أو الفيض» (وهي كلمة عزيزة جداً عند الأفلاطونيين المحدثين) لا تستخدم في أي مكان. ومن الصعب تشكيل أي فكرة دقيقة عن الكيفية التي اشتق بها أفلاطون المثل من الواحد. لكن من الواضح - بما فيه الكفاية - أن الواحد هو المبدأ الموحد. وفضلاً عن ذلك فالواحد ذاته رغم أنه محايث في المثل، فهو أيضاً مفارق. بمعنى أنه لا يمكن أن يتساوى مع المثل المفردة. ويخبرنا أفلاطون أن «الخير ليس ماهية بل هو شيء يفوق الماهية قوة وجلالاً». وهو من ناحية أخرى ليس فقط مصدر المعقولة في موضوعات المعرفة جميعاً بل أيضاً وجودها وسانيتها. حتى أن من يتجه ببصره نحو الخير، فإنه يتجه «نحو المكان الذي يوجد فيه الكمال التام للوجود»^(١). والمعنى أنه يمكن أن يقال بحق عن مثال الخير أنه يتجاوز الوجود ويعلو عليه، طالما أنه فوق جميع الموضوعات المنظورة والمعقولة. على حين أنه - من ناحية أخرى - المطلق الحقيقي بوصفه الواقعي Real إلى أقصى حد: إنه مبدأ الوجود والماهية لكل شيء.

يقول أفلاطون في محاضرة «طيماوس»: «إن اكتشاف صانع هذا العالم وأبيه عمل شاق، ويستحيل على مكتشفه أن يفضي باكتشافه إلى الجميع»^(٢). صحيح أن المكانة التي يشغلها الصانع في «طيماوس» توحى بانطباق هذه الكلمات عليها. لكن علينا أن نذكر:

(أ) أن الصانع يُحتمل أن يكون رمزاً لعمل العقل في الكون.

(ب) أن أفلاطون قال صراحة إن هناك موضوعات رفض أن يكتب عنها^(٣). وأن أحد هذه الموضوعات هو، بغير شك، نظريته الكاملة عن الواحد. الصانع ينتمي إلى «رواية محتملة...»^(٤) يقول أفلاطون في رسالته الثانية: إن من الخطأ أن نفترض أن أيّاً من

Rep 509 b 6 - 10.

(١)

Tim. 28C 3 - 5.

(٢)

CF Ep. 2 314 b 7 - C4.

(٣)

Tim. 30 b 6 - 5.

(٤)

المحمولات التي اعتدنا على استخدامها يمكن أن تنطبق على «ملك العالم»^(١). وفي رسالته السادسة يسأل أصدقاؤه أن يقسموا قسم الولاء «باسم الله الذي هو ربان كل شيء موجود الآن وسيوجد وبوالد هذا الربان وعلته»^(٢) والآن فإذا كان الربان هو الصانع، فإن الأب لا يمكن أن يكون هو الصانع أيضاً، بل لابد أن يكون هو الواحد. وأنا أعتقد أن أفلاطون كان على حق في توحيد بين الأب والواحد أو الخير في «الجمهورية».

الواحد هو إذن مبدأ أفلاطون النهائي ومصدر عالم المثل. ويعتقد أفلاطون - كما رأينا - أن الواحد يعلو على المحمولات البشرية ويجاوزها. وهذا يعني أن الطريق السالب عند الأفلاطونية المحدثه، والفلاسفة المسيحيين منظور مشروع للواحد، لكن لا ينبغي علينا أن نستنتج في الحال أن منظور الواحد هو منظور «المجذب صوفي» كما هي الحال عند أفلوطين. وهو يؤكد في الجمهورية - على نحو قاطع - أن المنظور هو منظور «جدلي» وأن الإنسان يبلغ مرحلة رؤية الله عن طريق «العقل الخالص»^(٣). ويرتفع أقصى مبدأ للنفس - عن طريق الجدل «إلى تأمل أفضل ما في الوجود»^(٤). ولابد لنا أن نعود لاحقاً إلى هذا الموضوع.

(ب) - إذا كانت المثل تبدأ من الواحد بطريقة غير محدّدة - فماذا عن الموضوعات الحسية الجزئية؟ ألم يقم أفلاطون شرخاً بين العالم المنظور والعالم المعقول بحيث لا يمكن أن يرتبطا؟ يبدو أن أفلاطون الذي ظهر في محاوره «الجمهورية» قد اضطر بعد أن أدان علم الفلك التجريبي - ومع تقدم العلم التجريبي - إلى تعديل رأيه، ودرس هو نفسه الطبيعة، والمشكلات الطبيعية في محاوره «طيماوس». (وفضلاً عن ذلك فقد انتهى أفلاطون إلى أن القسمة الثنائية بين عالم معقول ثابت لا يتغير هو عالم الحقيقة الواقعية Reality وعالم اللاحقيقة المتغير - هي قسمة غير مقنعة) «هل نقتنع بسهولة أن الحركة، والحياة، والنفس، والحكمة لا تكون حاضرة حقاً فيما هو موجود وجوداً تاماً، وأنه لا هو

l'ip. 2, 312e FF.

(١)

l'ip. 6, 313d 2 - 6.

(٢)

Rep. 529 - 30.

(٣)

Sophist. 248e.C 249 a 2

(٤)

حيّ ولا عاقل، وإنما هو شيء مهيب ومقدس في ثباته الساكن بلا فكر؟^(١). وهو يستخدم في محاورتي «السوفسطائي» و«فيلابوس» لفظ «الظن» ولفظ «الوهم» (وهما ينتميان إلى قطاعين مختلفين من الخط) يوحد بينهما الحكم العلمي للإدراك الحسي. وإذا تحدثنا من الزاوية الأنطولوجية، فإن الجزئي الحسي لا يمكن أن يصبح موضوعاً للحكم والمعرفة إلا من حيث أنه يندرج تحت مثال من المثل و«يشارك» في مثال نوعي من حيث إنه مثال لفئة ما، وهو حقيقي ويمكن أن يُعرف «غير أن الجزئي الحسي بما هو كذلك، منظوراً إليه بدقة في جزئيته لا يمكن تعريفه ولا معرفته وهو ليس حقيقياً». ولقد تمسك أفلاطون بهذا الاقتناع، ومن الواضح أنه تراث ايلي. ومن ثم فعالم الحس ليس وهماً تماماً، وإنما يحتوي على عنصر من اللاحقيقة. ومع ذلك فمن الصعب إنكار أنه حتى هذا الوضع بما فيه من تمييز حاد بين العناصر الصورية والعناصر المادية للجزئي، سوف يترك مشكلة «الانفصال» بين العالم المعقول والعالم المنظور دون حلها حلاً حقيقياً، وهذا «الانفصال» هو ما يهاجمه أرسطو. فقد اعتقد أرسطو أن الصورة المعينة والمادة المعينة اللتين يتجسد فيهما لا يمكن الفصل بينهما، فهما معاً ينتميان إلى العالم الحقيقي، وفي رأيه أن أفلاطون تجاهل ببساطة هذه الحقيقة وأدخل فصلاً لا مبرر له بين هذين العنصرين. إن الكلي الحقيقي عند أرسطو هو الكلي المتعين. والكلي المتعين هو جانب حقيقي لا يمكن فصله، فهو تعريف يتجسد في المادة.

ولقد قدّم برفسور «يوليس شنزل»^(٢) اقتراحاً بارعاً مفاده أن أرسطو عندما انتقد «الانفصال» عند أفلاطون؛ فإنه كان ينتقد أفلاطون لفشله في رؤية أنه لا يوجد جنس جنباً إلى جنب مع النوع. وهو يلجأ إلى كتاب «الميتافيزيقا» 1037b 8FF حيث يهاجم أرسطو منهج القسمة المنطقية عند أفلاطون لافتراض أنه في التعريف الناتج لا بد أن يكون الفصل المنطقي Differentia معاداً بإيجاز، فمثلاً منهج القسمة عند أفلاطون لا بد أن ينتهي في تعريف الإنسان إلى أنه «حيوان ذو قدمين». ويعترض أرسطو على ذلك، على أساس أن

Sophist, 248c, 6 -249 a 2 .

(١)

Zahl und Gestalt pp. 133FF.

(٢)

«القدمية» ليست شيئاً يوجد جنباً إلى جنب مع «القدمين». أما أن أرسطو قد اعترض على منهج القسمة هذا، فذلك حق. غير أن نقد نظرية المثل الأفلاطونية، على أساس «الانفصال» الذي قدمه، فلا يمكن ردّه ليكون مسألة منطقية. ذلك لأن أرسطو لم ينقد أفلاطون لمجرد أنه وضع صورة الجنس جنباً إلى جنب مع صورة النوع، وإنما لأنه وضع الصور بصفة عامة جنباً إلى جنب مع الجزئيات^(١). وربما كانت المسألة أن أرسطو يرى أن فشل أفلاطون في رؤية أنه لا وجود لجنس جنباً إلى جنب مع النوع، أعني لا يوجد كلي قابل للتعيين فحسب، ساعد في أن يحجب عنه الانفصال الذي أدخله بين المثل والجزئيات، ومن هنا يكون لاقتراح بروفيسور «شنزل» قيمته. غير أن الانفصال الذي هاجمه أرسطو لا يمكن أن ينحصر في مسألة منطقية. وهذا هو فحوى النقد الأرسطي كله.

٤ - يتحدث أفلاطون في محاوره «فايدرس» عن النفس التي تدرك «الوجود الحقيقي الذي لا لون له ولا شكل، وغير المحسوس الذي يدركه العقل وحده»^(٢). والتي ترى بوضوح وتميز «العدل المطلق، والاعتدال المطلق، والعلم المطلق؛ لا على نحو ما تظهر في المخلوقات. ولا تحت أشكال متنوعة، نطلق عليها في يومنا الراهن اسم الحقائق الواقعية، بل العدل، والاعتدال، والعلم التي توجد في ذلك الوجود الحقيقي «الماهوي». وبدو لي أن ذلك يعني أن هذه الصور أو المثل يشتمل عليها مبدأ الوجود، أي يشتمل عليها الواحد، أو أنها، على الأقل، تدين بماهيتها للواحد. ولو أننا استخدمنا الخيال وحاولنا أن نرسم لأنفسنا صورة عن العدل المطلق أو الاعتدال المطلق، بذاته، في عالم سماوي، فإننا سوف نذهب بغير شك إلى أن كلمات أفلاطون طفولية ساذجة ومضحكة. لكن علينا أن نسأل أنفسنا: ما الذي يعنيه أفلاطون، وأن علينا أن نحذر أن نعزو له، متسرعين، مثل هذا التصور الغريب غير المؤلف. ومن المحتمل أكثر أن أفلاطون بتفسيره المعجزي لمثال العدالة، ومثال الاعتدال... الخ يتأسس موضوعياً في المبدأ المطلق للقيمة، في الخير، الذي يحتوي داخل ذاته على مثال الطبيعة البشرية، وبالتالي مثال

CF Hardie, A study in Plato, p 75.

(١)

Phaedrus, 247 C 6 - 8.

(٢)

الفضائل البشرية. وبذلك يكون للخير أو المبدأ المطلق للقيمة طبيعة المثال لكنه ليس مثالاً لم يتحقق. أو غاية غير موجودة يُطلب إنجازها. بل هي موجودة كمبدأ. مبدأ انطولوجي واقعي إلى أقصى حد، علة نموذجية، هو المطلق أو الواحد.

٥ - علينا أن نلاحظ أن السؤال الذي طُرح في بداية محاوره بارمنيدس هو: ما هي المثل التي يتحدث عنها سقراط^(١). ويذهب سقراط في رده على بارمنيدس إلى أن هناك مثلاً «للتشابه» و«لِلواحد والكثير» وكذلك «للعادل، والجميل، والخير» ... إلخ. وفي رده على سؤال أبعد قال: إنه كثيراً ما لا يحسم الأمر، هل يدخل - أو لا يدخل - مثلاً - الإنسان، والنار، والماء ... إلخ، على حين أنه في رده على سؤال: هل يوافق على وجود مثل للشعر، والطين، والقذارة ... إلخ؟ يجيب سقراط «كلا بالتأكيد». غير أنه يعترف أنه احتار في بعض الأحيان وبدأ في الاعتقاد أنه لا بد أن يكون هناك مثال لكل شيء، لكنه سرعان ما عاد إلى رده «وهرب منها»، خائفاً من «السقوط في هاوية اللغو والهلاك». ومن ثم إلى المثل التي كنتُ أتحدث عنها الآن توأ.

لقد استخدم «يوليس شنزل» هذه المناقشة في محاولة للبرهنة على أن «المثال»، كانت له في البداية عند أفلاطون دلالة ذات قيمة محددة، أصبحت طبيعية عند مَنْ ورث سقراط، وفيما بعد فقط امتد اللفظ يشمل كل مفاهيم الفئة. وفي اعتقادي أن ذلك صحيح، في مجمله، وأن هذا الامتداد نفسه لمفهوم المثال - إلى حد كبير (أعني الامتداد العلني الصريح طالما أنه يشمل فعلاً امتداداً ضمناً) هو الذي اضطر أفلاطون إلى الالتفات إلى المشكلات من النوع الذي ناقشه في محاوره «بارمنيدس». إذ طالما أن لفظ «المثال» «مثقل بكيفيات أخلاقية وجمالية»^(٢). وطالما أن له طبيعة خاصة ذات قيمة، تجذب الناس بدافع الحب Eros فإن مشكلة وحدتها الداخلية أو مشكلة الكثرة لن تظهر بمثل هذا الوضوح: إنه الخير والجمال في واحد. لكن ما أن يسمح صراحة بوجود مثال للإنسان وغيره من الموضوعات الجزئية التي نمرّ بها في خبرتنا، حتى يتهدد العالم المثالي أن يصبح «كثيراً»، أي مضاعفة هذا العالم. ما هي علاقة المثل الواحد منها بالآخر، وما هي علاقتها بالأشياء الجزئية؟ هل هناك، على الإطلاق، أي وحدة حقيقية..؟

130 a 8FF.

(١)

Plato's Method of Dialectics (Tri. D. J. Allan, Oxford, Carendon Press, 1940). (٢)

إن مثال الخير بعيد - بما فيه الكفاية - عن الجزئيات الحسية. وهي لا تظهر كمضاعفات غير مرغوبة للأشياء الجزئية، لكن لو كان هناك، مثلاً، مثال للإنسان «منفصل» عن أفراد البشر، فربما ظهر كمضاعفات محضة للأخير. وفضلاً عن ذلك فهل المثال يوجد على نحو كامل في كل فرد من أفراد البشر، أم أنه حاضر على نحو جزئي فقط في كل فرد بشري؟ ومن ناحية أخرى إذا كان من المشروع أن نتحدث عن «التشابه» بين أفراد البشر وبين مثال الإنسان، ألا ينبغي عليك أن لا تسلم بالمشاركة أو المشاطرة حتى تفسر هذا التشابه، ثم تواصل التراجع اللامتناهي؟ وهذا النوع من الاعتراض ساقه أرسطو ضد نظرية المثل؛ لكن سبقه إليه أفلاطون نفسه؛ والفارق هو أنه على حين أن أفلاطون (كما سنرى فيما بعد) اعتقد أنه رد على الاعتراضات، فإن أرسطو لم يعتقد أن أفلاطون أجاب عنها.

ومن هنا فقد تمت مناقشة مشكلة العلاقة بين الموضوعات الفردية وبين المثال في محاورة «بارمنيدس»، وقد أثبتت الاعتراضات ضد تفسير سقراط. ويمكن لهذه العلاقة أن توصف - عند سقراط - بطريقتين:

(أ) على أنها مشاركة الموضوع الجزئي في المثال.

(ب) على أنها محاكاة الموضوع الجزئي للمثال، فالموضوعات الجزئية هي للمثال؛ فالأخير هو نموذجها الأعلى. (لا يبدو من الممكن الإشارة إلى التفسيرين للفترات المختلفة للتطور الفلسفي عند أفلاطون - على الأقل ليس بأي طريقة صارمة، طالما أنهما معاً يوجدان في محاورة بارمنيدس^(١) وهما أيضاً فكرتان وردتا في محاورة «المأدبة»^(٢)) والاعتراضات التي أثارها بارمنيدس ضد نظريات سقراط هي بغير شك انتقادات جادة. وليست مجرد دعاية أو فكاهة كما قيل أحياناً؛ فالاعتراضات اعتراضات حقيقية، ويبدو أن أفلاطون حاول تطوير نظريته عن المثل في محاولة لتلافي بعض الانتقادات، من ذلك ما ذكره على لسان سقراط عن الإيليين في محاورة «بارمنيدس».

فهل الموضوعات الجزئية تشارك في المثال كله أو في جزء منه فحسب؟ ذلك هو المأزق الذي أشار إليه بارمنيدس كنتيجة منطقية لتفسير المشاركة في العلاقة بين المثل والموضوعات الجزئية. وإذا اخترنا البديل الأول، لكان المثال - وهو واحد - موجوداً

132d, 1 FF.

(١)

Symos. 211b 2.

(٢)

بأسره في كل فرد من الأفراد الجزئية الكثيرة. وإذا اخترنا البديل الثاني، لكان المثال واحدياً وقابلاً للقسمه (أو كثير) في نفس الوقت. وفي كلتا الحالتين كان التناقض موجوداً، وفضلاً عن ذلك، فإذا كانت الأشياء المتساوية متساوية بسبب وجود قدر معين من التساوي، عندئذ تكون متساوية بما هو أقل من التساوي. ومن ناحية أخرى فإذا كان شيء ما كبيراً بسبب مشاركته في الكبير، فهو إذن كبير بسبب ما هو أقل من الكبير - وهو ما يبدو تناقضاً (علينا أن نلاحظ أن الاعتراضات من هذا القبيل، تفترض أن المثل ترقى إلى مستوى الموضوعات الفردية، وبذلك تصلح أن تبين لنا استحالة النظر إلى المثال بهذه الطريقة).

ويقترح سقراط نظرية المحاكاة أي أن الموضوعات الجزئية هي نسخ من المثل، التي هي نفسها نماذج؛ إن مشابهة الموضوعات الجزئية للمثال هي التي تشكل مشاركتها فيه. ويذهب بارمنيدس في معارضة ذلك، إلى أنه إذا كانت الأشياء البيضاء تشبه البياض، فإن البياض بدوره يشبه كذلك الأشياء البيضاء؛ ومن ثم فإذا كان التشابه بين الأشياء البيضاء، يُفسر عن طريق افتراض مثال للبياض، فإن التشابه بين البياض والأشياء البيضاء لابد من تفسيره أيضاً بافتراض نموذج أصلي، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولقد ذهب أرسطو إلى الاعتراض بالطريقة نفسها، لكن ذلك كله ينتج في الواقع من النقد القائل بأن المثال ليس ببساطة موضوعاً جزئياً آخر، وأن العلاقة بين الموضوعات الجزئية وبين المثال لا يمكن أن تكون هي نفسها مثل العلاقات بين الموضوعات الجزئية المختلفة^(١) فالاعتراض إذن هو لإظهار ضرورة وجود نظرة أبعد للعلاقات الحقيقية. غير أن ذلك لا يبين لنا أن نظرية المثل برمتها لا يمكن الدفاع عنها.

وهناك اعتراض آخر على القول بأن نظرية المثل لا يمكن معرفتها، فمعرفة الإنسان تختص بموضوعات هذا العالم. وبالعلاقات بين الموضوعات الفردية. فنحن، مثلاً، نستطيع أن نعرف العلاقة بين الفرد السيد والفرد العبد، إلا أن هذه المعرفة ليست كافية

(١) أشار «برقلس» إلى أن العلاقة بين النسخة وأصلها ليست علاقة مماثلة فحسب، بل هي علاقة اشتقاق (مشتقة من) ومن ثم فليست العلاقة نسقية أو تماثلية. قارن تايلور في كتابه «أفلاطون» ص ٣٥٨ «انعكاس صورتي في المرأة هو انعكاس لوجهي، لكن وجهي ليس انعكاساً له».

لإخبارنا عن العلاقة بين السيادة المطلقة (مثال السيد) والعبودية المطلقة (مثال العبودية). ولا بد أن نبحت لهذا الغرض في المعرفة المطلقة وهي المعرفة التي لا نملكها. ويظهرنا هذا الاعتراض أيضاً على اليأس من النظر إلى عالم المثل على أنه مواز فحسب لهذا العالم؛ فإذا كان علينا أن نعرف العالم الأول، فلا بد أن يكون هناك عندئذ أساس موضوعي في العالم الثاني يمكننا من أن نعرفه - وإذا كان العالمان متوازيين فحسب، فعندئذ كما أننا نريد أن نعرف العالم الحسي دون أن نكون قادرين على معرفة العالم المثالي، فكذلك العقل الإلهي لا بد أن يعرف العالم المثالي دون أن يكون قادراً على معرفة العالم المحسوس.

الاعتراضات التي ظهرت تُركتُ بغير جواب في محاوراة «بارمنيدس»، لكن علينا أن نلاحظ أن بارمنيدس لم يكن معنياً بإنكار العالم المعقول: لقد ذهب صراحة إلى أن المرء إذا ما رفض وجود المثل المطلقة على الإطلاق، فسوف يتم إهمال التفكير الفلسفي عندئذ ونتيجة الاعتراض الذي أثاره أفلاطون ضد نفسه في «بارمنيدس» سوف تضطره عندئذ إلى دراسة دقيقة أبعد لطبيعة العالم المثالي وعلاقته بالعالم المحسوس. ولقد أصبح واضحاً من الاعتراضات التي ظهرت أن من المطلوب مبدأ ما للوحدة ولا يلغي الكثرة في الوقت نفسه.

وهذا ما سُلِّمَ به في المحاوراة، رغم أن الوحدة اعتبرت وحدة في عالم الصور أو المثل، من حيث إن سقراط «لم يكثر بحل المعضلة بالإشارة إلى الموضوعات المنظورة، بل فقط بالإشارة إلى الفكر، وإلى ما قد يُسمى مثلاً»^(١). وهكذا لم تُحل المشكلات في «بارمنيدس»، غير أنه لا ينبغي النظر إلى المناقشة على أنها تدمير لنظرية المثل ذلك لأن المشكلات تشير ببساطة إلى أن النظرية يجب أن تُعرض بطريقة أكثر إقناعاً مما عرضها سقراط حتى الآن.

وفي الجزء الثاني من «محاوراة بارمنيدس»، يقود بارمنيدس بنفسه النقاش ويقوم بعرض «فنه» - الذي هو دراسة النتائج التي تنتج من افتراض مطروح، والنتائج التي تنتج عن إنكار هذا الفرض؛ ويقترح بارمنيدس أن يبدأ من افتراض الواحد، ثم فحص النتائج التي تنتج من إثبات هذا الفرض أو إنكاره. وتدخل التمييزات التابعة، وتطول الحجة دون

الوصول إلى نتيجة مقنعة. وليس في استطاعة المرء - في كتاب كهذا - الدخول في تفاصيل هذه الحجة، لكن من الضروري أن نشير إلى أن هذا الجزء الثاني من محاوره «بارمنيدس» ليس دحضاً لنظرية الواحد أكثر مما كان الجزء الأول دحضاً لنظرية المثل. إن الدحض الحقيقي لنظرية الواحد لم يكن، يقيناً، ليوضع على لسان بارمنيدس نفسه الذي يكنّ له أفلاطون احتراماً كبيراً. وفي محاوره «السوفسطائي» يعتذر الغريب الإيلي عن إساءته إلى «الأب بارمنيدس» غير أن «مستر هاردي» يسوق ملاحظة هي أن هذا الاعتذار «يصعب ذكره لأن الأب بارمنيدس في محاوره أخرى قد أساء إلى نفسه»^(١). وفضلاً عن ذلك ففي نهاية محاوره بارمنيدس يتم الاتفاق على عبارة «إذا لم يوجد الواحد، عندئذ سوف يوجد العدم». وقد لا يكون المشاركون على يقين من وضع الكثير أو علاقته بالواحد أو حتى عن الطبيعة الدقيقة للواحد، لكنهم متفقون، على أقل تقدير، أن الواحد موجود.

٦ - الموضوع المطروح أمام المتحدثين في محاوره «السوفسطائي» هو تعريف: مَنْ هو السوفسطائي؟ ولديهم فكرة، بالطبع، عمن هو السوفسطائي لكنهم يرغبون في تعريف طبيعة السوفسطائي، وأن يصلوا به - إذا جاز التعبير - إلى صياغة واضحة. وعلينا أن نتذكر أن سقراط في محاوره «تيتايوس» رفض القول بأن المعرفة هي الاعتقاد الصحيح أو «الظن الصادق». بالإضافة إلى تفسير ما. غير أن النقاش في تلك المحاوره يدور حول الموضوعات الجزئية الحسية، بينما يتحول النقاش في محاوره السوفسطائي إلى مناقشة مفهوم الفئة، والجواب الذي قدم في محاوره «تيتايوس»، هو أن المعرفة تعتمد على إدراك مفهوم الفئة عن طريق الجنس والفصل أي عن طريق التعريف. ومنهج الوصول إلى التعريف هو منهج التحليل أو القسمة الذي يُعرّف به الفكرة أو الاسم بإدراجها تحت جنس أو فئة أوسع ثم تنقسم الأخيرة إلى مكوناتها الطبيعية، وسيكون أحد هذه المكونات الطبيعية هو الفكرة المراد تعريفها. ولا بد أن تسبق القسمة عملية تأليف أو تجميع، من خلالها تجمع الألفاظ التي تبدو في الظاهر على الأقل مترابطة - معاً وتتم المقارنة بينها وبين النظرة التي تحدد الجنس التي بدأت منها عملية القسمة. والفئة الأوسع المختارة

تنقسم إلى فئتين فرعيتين تطرد الواحدة منها الأخرى بالتبادل. وتتميز الواحدة عن الأخرى عن طريق حضور - أو غياب - بعض السمات الخاصة، وتستمر العملية حتى تصل في النهاية إلى تعقب «ما يراد تعريفه..Definiendum» ونعرفه بواسطة جنسه وفصله. (هناك شذرة طريفة لأبيقريطس Epicrates - الشاعر الكوميدي - يصف فيها تصنيف «القرع العسلي» في الأكاديمية).

ليس ثمة حاجة إلى الدخول في المسار الفعلي للبحث في السوفسطائي ولا في المثال التمهيدي لمنهج القسمة (تعريف صياد السمك Angler) لكن لابد من الإشارة إلى أن المناقشة توضح أن المثل قد تكون واحداً وكثيراً في نفس الوقت. فمفهوم الفئة «حيوان» مثلاً واحد لكنه في الوقت نفسه كثير؛ من حيث إنه ينطوي بداخله على فئات فرعية «للحصان»، و«الثعلب» و«الإنسان»... الخ. ويتحدث أفلاطون كما لو كان مثال الجنس ينتشر في المثال النوعي التابع، أو أن ينتشر فيها فهو «مخلوط» أو ممتزج مع كل منها، ومع ذلك يحتفظ بوحده الخاصة. وهناك مشاركة بين المثل، فأحد المثل يشاطر الآخر (على نحو ما تكون «الحركة موجودة» فهي تتضمن الحركة مخلوطة أو ممتزجة بالوجود). لكن لا ينبغي علينا أن نفترض أن أحد المثل يشارك الآخر بنفس المعنى الذي يشارك فيه الفرد في مثال النوع. ذلك لأن أفلاطون ما كان ليتحدث عن الفرد «المخلوط» بمثال النوع. وهكذا تشكل المثل ترتيباً تصاعدياً يتبع الواحد بوصفه المثال الأعلى المنتشر في الكل، لكن علينا أن نتذكر أنه كلما كان المثال «أعلى» كان أغنى، حتى أن وجهة نظره هي عكس وجهة نظر أرسطو التي تقول إنه كلما كان المفهوم أكثر «تجريداً»، كان أشد فقراً.

وهناك نقطة هامة علينا ملاحظتها وهي أن عملية القسمة (كان أفلاطون بالطبع يعتقد أن القسمة المنطقية تخل بدرجات الوجود الحقيقي) لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية، طالما أنك سوف تصل في النهاية إلى المثال الذي لا يسمح بقسمة أبعد وهو النوع السافل in Finae Species فمثال الإنسان - مثلاً - هو في الواقع كثير بهذا المعنى من حيث إنه يتضمن الجنس وكل الاختلافات النظرية. لكنه ليس كثيراً بمعنى أنه يحتوي على فئات نوعية تابعة أبعد، يمكن أن ينقسم فيها. بل على العكس تحت النوع السافل

للإنسان هناك يقف أفراد البشر. ومن ثم يُشكّل هذا النوع السافل أدنى درجة في درجات السلم أو الترتيب التصاعدي للمثل. ومن المحتمل جداً أن أفلاطون اعتبر الهبوط بالمثل بواسطة عملية القسمة إلى حدود العالم الحسي، فإنه كان يزودنا برابطة تربط بين النوع (المثال) وبين الأفراد الجزئية. وربما كانت العلاقة بين الأفراد «والنوع السافل» - سوف يشرحها ويوضحها «الفيلسوف» - وهي المحاورة التي كان في نية أفلاطون - كما قيل - أن يكتبها بعد محاورة «السياسي» - ولكنها لم تكتب قط. لكن لا يمكن أن يقال إن الهوة قد تم عبورها تماماً، بطريقة مقنعة بل ظلت المشكلة باقية كما هي. (ولقد قدّم يوليس شتزل اقتراحاً مفاده أن أفلاطون أخذ عن ديمقريطس مبدأ القسمة حتى نصل إلى الذرة التي أصبحت على يد أفلاطون «المثال الذري» المعقول. ومما له مغزاه، يقيناً، أن الشكل الهندسي هو سمة من سمات الذرة عند ديمقريطس، في حين أن الأشكال الهندسية تقوم بدور هام في الصورة التي رسمها أفلاطون في تكوين العالم في محاورة «طيمائوس» لكن ربما يبدو أن علاقة أفلاطون وديمقريطس لا بد أن تظل على الدوام تخمينية وعلى قدر من الألفاظ^(١).

سبق أن ذكرت «امتزاج» المثل، لكن علينا أن نلاحظ أيضاً أن هناك مثلاً لا يمكن أن تتوافق على الأقل في «خصوصيتها»، ولن «تمتزج» مثل: الحركة والسكون، فلو قلت «الحركة ليست هي السكون» فعبارتي صحيحة ما دامت تعبر عن واقعة أن الحركة والسكون لا يتفقان، ولا يمتزجان طالما أنهما يعبران عن جمع لا يمكن أن يتحقق موضوعياً. وهكذا يلقي الضوء على طبيعة الحكم الكاذب الذي أربك سقراط في محاورة «تياتيتوس» رغم أن ما كان يتناسب أكثر مع المشكلة الفعلية في المحاورة هو مناقشة الحكم الكاذب أو الخاطيء في الفقرة رقم ٢٠٢ وما بعدها في محاورة «السوفسطائي». ويسوق أفلاطون كمثال للعبارة الصادقة «تياتيتوس يجلس»، وكمثال للعبارة الكاذبة «تياتيتوس يطير»، وهو يشير إلى أن تياتيتوس ذات موجودة، وأن الطيران مثال حقيقي، لدرجة أن العبارة الكاذبة ليست عبارة عن شيء. (فأي عبارة لها مغزى هي عبارة عن شيء ما، وسيكون من الخلف التسليم بالوقائع غير الموجودة، أو الكذب الموضوعي)

فللعبرة معنى، إلا أن علاقة المشاركة بين الجلوس «الفعلي» لتياتيتوس، والمثال المختلف «للطيران» مفقودة. ومن ثم فللعبرة معنى ككل لا يناظر الواقعة ككل. ولقد رد أفلاطون على الاعتراض القائل بأنه لا يمكن أن تكون هناك عبارة كاذبة، لأنه لا يوجد شيء تعنيه - بالالتجاء إلى نظرية المثل (التي لم تظهر في محاوراة «تياتيتوس» التي انتهت إلى نتيجة هي أن هذه المشكلة لا يمكن حلها). (ليس في استطاعتنا أن نتحدث إلا من خلال نسج المثل معاً)^(١). ولا يعني ذلك أن كل العبارات ذات المغزى لابد أن نقال عن المثل وحدها (ما دما نستطيع أن نكون عبارات ذات مغزى عن الأشياء المفردة مثل تياتيتوس). لكن كل عبارة ذات مغزى تنطوي على استعمال مثال واحد على الأقل مثل «الجلوس» في العبارة الصادقة: «تياتيتوس يجلس»^(٢).

وهكذا تعرض لنا محاوراة السوفسطائي صورة المثل التصاعدية التي تضم فيما بينها المثل في مركب متقن: لكنها لا تحل مشكلة العلاقة بين الجزئيات و«المثل الذرية». ويصر أفلاطون على أن هناك أشياء ليست هي الالاموجود، لكنها ليست في الوقت ذاته واقعية تماماً. لكنه يتبين في «السوفسطائي» أنه لم يعد من الممكن أن نصر على الطابع الثابت غير المتغير تماماً للحقيقة الواقعية Reality كلها. ولا يزال يعتقد أن المثل لا تتغير لكن لابد للحقيقي الواقعي Real أن يشتمل بطريقة ما على حركة روحية ولا بد أن يكون هناك مكان «للحياة، والنفس، والعقل» لما هو حقيقي واقعي Real تماماً ما دامت الحقيقة الواقعية ككل Reality تستبعد كل تغير (الذي يتضمن حياة) فلن يكون له وجود حقيقي في أي مكان على الإطلاق. والنتيجة هي أننا «لا بد أن نسلّم أن ما يتغير والتغير ذاته هي أشياء حقيقية»^(٣).. «أن الحقيقة الواقعية أو مجموع الأشياء هي في آن معاً - جميع ما لا يقبل التغير وكل ما يتغير»^(٤). ولا بد للوجود الحقيقي بالتالي أن يشمل الحياة، والروح،

Sophist 259e 5 - 6.

(١)

(٢) ربما كان افتراض مثال الجلوس أو الطيران هو تطبيق منطقي لمباييء أفلاطون، لكن من الواضح أنه يشير اعتراضات ضخمة. ويذهب أرسطو إلى أن أنصار نظرية المثل لا يذهبون أبعد من افتراض وجود مثل للجواهر الطبيعية (الميتافيزيقا ١٠٧٩ e). ويؤكد كذلك أن هناك مثلاً كثيرة للعلاقات عند الأفلاطونيين لكنهم لا يؤمنون بوجود مثال للسليبي.

249 b 2 - 3.

(٣)

249d 3 - 4.

(٤)

والعقل وأن يكون التغير متضمناً فيها، لكن ماذا نقول فيما هو مادي أي ما هو حسي تماماً، وما بتغير على الدوام، أي ما هو صيرورة محض؟ ما هي العلاقة بين هذا المجال الذي هو نصف حقيقي، ومجال الوجود الحقيقي؟.

٧ - يشير أفلاطون بوضوح في محاوره السوفسطائي إلى أن مركب المثل كله، والترتيب التصاعدي للأجناس والأنواع يشملها مثال واحد ينتشر في الكل وهو مثال الوجود. وهو يؤمن، جازماً، أنه عندما تعقب بنية الترتيب التصاعدي للمثل بواسطة القسمة، فإنه اكتشف لا فقط بنية المثل المنطقية -، وإنما أيضاً بنية المثل الأنطولوجية للواقعي الحقيقي Real. وسواء نجح أو فشل في تقسيمه للأجناس والأنواع، أكان ذلك يساعده في التغلب على الانفصال بين الجزئيات والنوع السافل؟ يبين لنا في محاوره السوفسطائي كيف أنه لابد من مواصلة القسمة حتى نبلغ النوع السافل الذي يتضمن فيه إدراك الأفراد الجزئية رغم أن إدراك الحواس وحده هو الذي يحدد الكثرة «غير المتعينة». وترغم محاوره «فيلابوس» الشيء نفسه، أننا نكون قادرين على القيام بالقسمة إلى نهاية ما بأن نضع حداً لما ليس له حد، وأن نضع جزئيات الحس في الفئة الدنيا حتى يمكن بذلك فهمها. (وتسمى المثل في محاوره فيلابوس بالجنس أو الفئة) والنقطة الهامة التي ينبغي علينا أن نلاحظها هي أن جزئيات الحس بما هي كذلك عند أفلاطون هي ما لا حد له وما لا تعين له: فهي لا تتحدد ولا تتعين إلا من حيث هي موجودة. إن صح التعبير ولا تظهر داخل إطار المعرفة. ولا يمكن جلبها بداخلها، وذلك يعني أنها ليست موضوعات صادقة على الإطلاق: وهي ليست حقيقية واقعية تماماً. كان أفلاطون في سعيه إلى اللامتناهي من حيث هو حقيقة، في نظره، يشمل الحقيقة الواقعية كلها. وقد مكّنه ذلك من أن يقول العبارة الآتية: «غير أن صورة اللامتناهي لابد أن لا تجلب بالقرب من الكثير حتى يستطيع المرء ملاحظة عددها كاملاً، العدد بين الواحد واللامتناهي، وما أن يتعلم ذلك فربما سقط كل شيء مفرد في غياهب اللامتناهي»^(١). وبعبارة أخرى لابد أن تستمر القسمة إلى أن تكون الجزئيات في حقيقتها المعقولة مشمولة في المثال. وعندما يتم ذلك فإن ما تبقى أعني الجزئيات الحسية في جانبها اللامعقول. من حيث إنها لا يمكنها النفاذ إلى ماهيتها. قد تطرد إلى عالم ما هو مؤقت وعابر وشبه حقيقي فقط، لكن لا يمكن أن يقال عنه حقاً

أنه موجود. ومن ثم فمن وجهة نظر أفلاطون الخاصة مشكلة الانفصال ربما تكون حُلَّت: لكن من وجهة نظر أي شخص لا يقبل نظريته في الجزئيات الحسية، فهي أبعد ما تكون عن الحل.

٨ - لكن رغم أن أفلاطون ربما ظن أنه حلَّ مشكلة الانفصال فإنه يبقى أن نبين كيف تظهر الجزئيات الحسية إلى الوجود إطلاقاً. حتى إذا كان الترتيب التصاعدي للمثل بأسره، أو البنية المعقدة التي يشتمل عليها الواحد الذي يشمل كل شيء، ومثال الوجود أو الخير - هو مبدأ نهائي يفسر ذاته، وهو واقعي ومطلق - ومن الضروري أن نبين كيف ظهر عالم الظاهر الذي هو ببساطة ليس للاوجود، (أي ليس عدماً) حتى إذا لم يكن الوجود تاماً، إلى الوجود؟ هل بدأ من الواحد؟ وإذا لم يكن كذلك، فما هي علته؟ لقد قام أفلاطون بمحاولة للإجابة عن هذا السؤال في محاوره «تيايتوس»، وإن كنتُ لا أستطيع هنا أن أفعل شيئاً سوى أن ألخص إجابته بإيجاز، وسوف أعود إلى محاوره «طيماوس» فيما بعد عندما أعالج النظريات الفزيقية لأفلاطون.

ويصوّر «الصانع» في طيماوس على أنه يُضفي الأشكال الهندسية على الصفات الأولية داخل «المحل» والمكان، وبذلك يدخل النظام على الفوضى، واضعاً عالم المثل المعقولة نموذجاً له في بناء العالم. ومن المحتمل جداً أن فكرة أفلاطون عن «المخلوقات» لا تدل على فكرة الخلق في الزمان أو الخلق من عدم: بقدر ما تعني تحليلاً تتميز به البنية المتقنة للعالم المادي، عمل العلة العاقلة، عن «العماء» الأصلي، دون أن تتضمن بالضرورة أن العماء كان واقعاً فعلياً إطلاقاً. وربما لم يكن العماء هو الأصل إلا بالمعنى المنطقي لا الزماني ولا التاريخي. ولو كان ذلك كذلك فسوف يُفترض وجود الجزء اللامعقول من العالم المادي: فهو يوجد «جنباً إلى جنب» مع العالم المعقول. وسوف يبدو أن اليونان لم يتخيلوا أبداً إمكان الخلق من عدم. ومثلما أن العملية المنطقية للقسمة، تتوقف عند النوع السافل. وأفلاطون في محاوره «فيلايوس»، رفض ما هو جزئي فحسب. وكذلك في التحليل الفيزيقي للعالم في محاوره «طيماوس» نجد أن ما هو جزئي فحسب، أو العنصر اللامعقول (ذلك الفرد إذا نظرنا إليه منطقياً، فلا يمكن أن نفهمه تحت النوع) يُستبعد إلى عالم «يكون في تنافر وحركة غير منتظمة»^(١). وهو العامل الذي تولى

الصانع أمره. ومن ثم فكما أن الجزئيات بما هي كذلك لا يمكن استنباطها - من وجهة نظر المنطق - الأفلاطوني، فإنها لا يمكن ردها بأكملها إلى المعقول (ألم يعلن هيجل أنه لا يمكن استنباط قلم «هر كروج»...؟) فكذلك في فزيقا أفلاطون، فإن العنصر المضطرب العشوائي الذي «أدخل عليه» العقل النظام لا يُفسر: ولا شك أن أفلاطون كان يعتقد أنه لا يمكن تفسيره: فلا هو من الممكن استنباطه، كما أنه لم يخلق من عدم. لأنه ببساطة هناك (واقعة من وقائع التجربة)، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنه. وبالتالي يبقى الانفصال. لأنه أياً ما كان «غير الواقعي» العمائي فهو ليس، ببساطة، اللاوجود بكل بساطة: إنه عامل في العالم، عامل تركه أفلاطون بغير تفسير.

٩ - لقد عرضتُ المثل أو الصور كبنية عقلية منظمة تحتوي في شمولها على الواحد في الكثير، بطريقة تجعل كل فكرة تابعة هي نفسها واحد في كثير، بمقدار النوع السافل يندرج تحته الأفراد. وهذا المركب من الصور هو المطلق المنطقي الأنطولوجي. ولابد لي الآن أن أطرح السؤال: عما إذا كان أفلاطون قد نظر إلى المثل على أنها مثل لله أو مستقلة عن الله؟ ذلك لأن الأفلاطونيين المحدثين كانت المثل عندهم أفكاراً لله: فإلى أي حد يمكن أن تنسب مثل هذه النظرية إلى أفلاطون نفسه؟ لو كان من الممكن أن تُعزى إليه، لكان من الواضح أنها تسير في طريق طويل نحو كيف يكون «عالم المثل» هو في الحال وحدة وكثرة - وحدة من حيث ينطوي عليه العقل الإلهي أو النوس. ومن حيث هو تابع للخطة الإلهية، وهو كثرة من حيث هو انعكاس لثراء مضمون الفكر الإلهي. ومن حيث إنه يمكن أن يتحقق في الطبيعة فحسب في حشد من الموضوعات الموجودة.

ويقول أفلاطون في الكتاب العاشر من «الجمهورية»^(١) إن الله هو صانع مثال السرير، وأكثر من ذلك فإن الله هو صانع جميع الأشياء الأخرى، - وكلمة «الأشياء» في هذا السياق تعني الماهيات الأخرى. وربما ظهر من ذلك أن الله خلق مثال السرير بأن فكّر فيه، بأن كانت في عقله فكرة العالم، وكذلك الإنسان، وجميع متطلباته. (ولم يتخيل أفلاطون، بالطبع، أنه كان هناك مثال مادي للسرير) وفضلاً عن ذلك فطالما أن أفلاطون يتحدث عن الله «كمملك» و«حقيقة» (الشاعر التراجيدي يحتل المرتبة الثالثة بالقياس إلى

عرش الحقيقة) في حين أنه كان قد تحدث بالفعل عن فكرة الخير على أنها علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً^(١). وأنه صانع الوجود والماهية في الموضوعات المعقولة (أي المثل)^(٢). وربما ظهر واضحاً أن أفلاطون يقصد التوحيد بين الله ومثال الخير في هوية واحدة^(٣)؛ وأولئك الذين يودون أن يعتقدوا أن هذا هو فكر أفلاطون فعلاً؛ والذين يبدأون السير نحو تأويل «الله» بمعنى تأليهي، سيلجئون بالطبع إلى محاورة «فيلابوس»^(٤). حيث تتضمن أن العقل الذي نظم العالم يمتلك الروح (ومن المؤكد أن سقراط قال إن الحكمة والعقل لا يمكن أن يوجد بدون الروح) فذلك الله لا بد أن يكون موجوداً حياً عاقلاً. فلا بد إذن أن يكون لدينا إله شخص عقله هو «محل» المثل، وهو الذي ينظم الكون ويحكمه «ملك السموات والأرض»^(٥).

القول بأن هناك الكثير مما يمكن أن يقال في تأويل فكر أفلاطون - فهذا أمر لا يمكن أن أنكره: فضلاً عن ذلك فمن الطبيعي أن يكون جذاباً بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في الكشف عن نسق محكم عند أفلاطون ونسق تأليهي. غير أن الأمانة تضطر المرء إلى التسليم بوجود اعتراضات جادة ضد هذا التأويل المحكم. فأفلاطون، مثلاً، في محاورة طيمائوس يصور الصانع على أنه يدخل النظام في العالم. ويشكل الموضوعات الطبيعية على غرار نموذج المثل أو الصور، وربما كان الصانع شخصية رمزية تمثل العقل الذي من الممكن أن أفلاطون كان يؤمن أنه يعمل في العالم. وهو يقترح في محاورة القوانين إنشاء «مجلس ليلي» أو تفتيش لتصحيح سلوك الملاحدة ومعايبتهم. والملحد يعني في نظر أفلاطون الرجل الأول الذي ينكر أعمال العقل في العالم. ومن المؤكد أن أفلاطون

Rep. 517 C4.

(١)

Rep. 517 C - 4.

(٢)

Rep. 509 b 6 - 10.

(٣)

(٤) واقعة أن أفلاطون تحدث عن الله «كملك» أو «حقيقة» في حين أن مثال الخير هو «مصدر الحقيقة والعقل» توحي بأن الله أو العقل ينبغي أن لا يتحد مع الخير؛ وذلك يتضمن بالآخرى تأويل الأفلاطونية المحدثة.

Phil. 30 C 2 - e 2 .

(٥)

يسلم أن الروح والعقل ينتميان إلى ما هو حقيقي.. Real، لكن لا يبدو ممكناً أن نقرر عن يقين أن العقل الإلهي عند أفلاطون هو «محل» المثل. والواقع أنه يمكن القول بأنه يتحدث عن الصانع على أنه يرغب في أن تقترب منه جميع الأشياء بقدر الإمكان «حتى تكون شبيهة به»، و«أن جميع الأشياء ينبغي أن تكون خيرة، أو حسنة»^(١). وهي عبارات توحي أن الانفصال بين الصانع وبين المثل هو أسطورة في فكر أفلاطون الحقيقي، وأن الصانع هو الخير وهو المصدر النهائي للمثل. أما أن محاوره «طيماسوس» لم تقل شيئاً قط عن أن الصانع خلق المثل أو أنه مصدرها، وإنما صورها على أنها متميزة عنه (فهو يصور الصانع على أنه العلة الفاعلة، والمثل على أنها العلة النموذجية) فذلك لا يبدو دليلاً حاسماً على أن أفلاطون لم يجمعهما معاً. لكنها يمكن - على الأقل - أن تجعلنا على وعي بأن نقرر على نحو إيجابي أنه جمعهما معاً بالفعل. وفضلاً عن ذلك. فإذا كان «الربان» والله في الرسالة السادسة - هو الصانع أو العقل الإلهي، فماذا عن «الأب»؟ وإذا كان «الأب» هو الواحد فقد يبدو كما لو أن الواحد وتصاعدية المثل كلها يمكن تفسيرها على أنها أفكار للصانع^(٢).

لكن إذا كان العقل الإلهي ليس هو النهائي أو المطلق - فهل يمكن أن يكون الواحد هو النهائي - لا فقط على أنه العلة النموذجية النهائية. بل أيضاً على أنه العلة النهائية المنتجة. ويكون هو نفسه «مجاوزاً» للروح والنفس كما «يجاوز» الماهية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل نستطيع أن نقول إن العقل الإلهي يسير بطريقة ما (بطريقة لا زمانية بالطبع) من الواحد، وأن هذا العقل إما أنه يتضمن المثل على أنها أفكار أو على أنها أفكار توجد جنباً إلى جنب مع المثل (كما صورها في «طيماسوس»...). وبعبارة أخرى هل في استطاعتنا تأويل أفلاطون بناء على مسار الأفلاطونية المحدثة؟^(٣). والملاحظة عن «الربان» و«الأب» في الرسالة السادسة يمكن فهمها كدعم لهذا التأويل، في حين أن القول

Tim. 29e 1 - 0 a 7.

(١)

(٢) على الرغم من أن «الأب» هو الصانع في محاوره طيماسوس C 37.

(٣) ذهب الأفلاطونيون المحدثون إلى أن العقل الإلهي ليس نهائياً أو مطلقاً، وإنما هو يسير من الواحد.

بأن أفلاطون لم يتحدث قط عن مثال الخير على أنه الروح، فقد يعني أن الخير يجاوز الروح، أعني أنه أكثر من الروح، وليس أقل من الروح؛ والقول بأن أفلاطون ذهب في محاورته «السوفسطائي» - على لسان الغريب الايلي - إلى أن «الحقيقة الواقعية أو مجمل الأشياء» لا بد أن تشمل الروح والعقل والحياة^(١). فهو يعني أنه الواحد أو الحقيقة الشاملة. (الأب في الرسالة السادسة) لا تشمل فحسب على المثل وإنما على العقل أيضاً. وإذا صحَّ ذلك فما هي علاقة العقل بروح العالم في محاورته «طيماسوس»؟ روح العالم والصانع متميزان في هذه المحاورته (لأنه يصور الصانع على أنه «يصنع» روح العالم). أما في محاورته «السوفسطائي» فيقال لنا إنه لا بد أن تكون للعقل حياة. وأنها معاً لا بد أن يكون لهما روح «يقيان فيها»^(٢). لكن من الممكن أن تكون صناعة روح العالم بواسطة الصانع أن لا تؤخذ حرفياً على الإطلاق لا سيما على نحو ما توجد في محاورته «فابديروس» التي تقول إن الروح هي البداية وهي غير مخلوقة^(٣) وأن روح العالم والصانع يمثلان معاً العقل الإلهي المحيث في العالم. ولو صحَّ ذلك فلا بد أن يكون لدينا الواحد، الحقيقة العليا، التي تشمل - وبمعنى ما - هي المصدر. (رغم أنها ليست الخالق في الزمان) للعقل الإلهي. (= الصانع = روح العالم) والمثل. وربما تحدثنا عندئذ عن العقل الإلهي على أنه «عقل الله» (إذا ما ساوينا بين الله والواحد) والصور على أنها مثل الله. لكن علينا أن نضع في ذهننا أن مثل هذا التصور لا بد أن يحمل تشابهاً قوياً مع الأفلاطونية المحدثة المتأخرة أكثر من الفلسفة المسيحية بصفة خاصة.

أما أن أفلاطون كانت لديه فكرة عما يعنيه، فذلك أمر لا ينبغي التأكيد عليه، لكن بالنسبة للدليل الموجود تحت أيدينا، فلا بد أن نتجنب الأحكام القطعية. عما كان يعنيه فعلاً. ومن ثم فعلى الرغم من أن كاتب هذه السطور يميل إلى الظن بأن التأويل الثاني يحمل بعض التشابه لما كان يعتقد أفلاطون فعلاً، فإنه أبعد ما يكون تماماً عن أن يقول إنَّ من المؤكد أنه الفلسفة الأصيلة لأفلاطون.

Soph. 248 e 6 - 24 g d 4.

(١)

249 a 4 - 7 .

(٢)

245 C 5 - 246 a 2.

(٣)

١٠ - علينا الآن أن نعرض بإيجاز لمسألة طال فيها النقاش حول الجانب الرياضي لنظرية المثل^(١). فقد أعلن أفلاطون فيما يقول أرسطو^(٢):
(أ) المثل أعداد.

(ب) توجد الأشياء عن طريق المشاركة في الأعداد.

(ج) تتألف الأعداد من الواحد، والكبير والصغير، أو «الثنائية غير المتعينة» بدلاً من المحدود وغير المحدود كما اعتقد الفيثاغوريون.

(د) تحتل الأعداد مركزاً وسطاً بين الصور والأشياء.

لقد سبق أن عالجتُ بالفعل موضوع «المتوسطات» عندما كنت أتحدث عن خط المعرفة. ومن ثم يبقى أن ننظر في المسائل الآتية:-

(أ) لماذا وحّد أفلاطون بين الصور (المثل) والأعداد، وماذا كان يعني؟

(ب) لماذا قال أفلاطون إن الأشياء توجد عن طريق مشاركتها في الأعداد؟

(ج) ماذا يعني أنها تتألف من الواحد من الصغير والكبير؟

ولا أستطيع أن أعالج هذه الأسئلة إلا بإيجاز شديد. فلا شك أن المعالجة المقنعة تحتاج إلى معرفة بالرياضيات القديمة والحديثة معاً، ليس فقط أكثر جداً مما هو موجود عند المؤلف وإنما من المشكوك فيه أيضاً - مع المادة الموجودة لدينا - حتى بالنسبة للمتخصص الموهوب رياضياً أن يكون قادراً على القيام بمعالجة قاطعة ومقنعة بالفعل.

(أ) كان الدافع لتوحيد أفلاطون بين المثل والأعداد، فيما يبدو، هو «عقلنة» - أو جعله معقولاً - عالم المثل المفارق الغامض. وجعله معقولاً في هذه الحالة يعني أن نعثر على مبدأ النظام.

(ب) الموضوعات الطبيعية تجسّد مبدأ النظام إلى حد ما، فهي، مثلاً، نماذج للكملي المنطقي، وتتمجه نحو التحقق الفعلي لمثالها: فهي من عمل العقل وتعرض خطته.

(١) وهذه الحقيقة معروضة في طيماوس عن طريق القول بأن الخصائص الحسية للأجسام تعتمد على البنية الرياضية للجسيمات. وهذه البنية الرياضية تحددها بنية

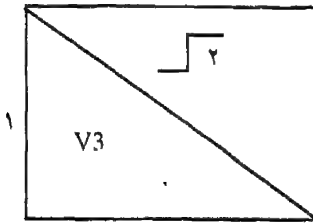
(١) سوف يظهر واضحاً مدى ديني لبرفسور تايلور في جميع هذه النقاط لكل من قرأ مقالاته في مجلة

Mind (أكتوبر ١٩٢٦ ويناير ١٩٢٧) قارن ملحق لأفلاطون.

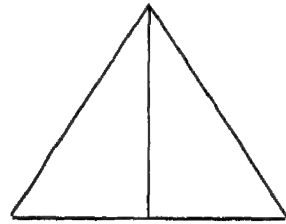
Metaph. A, G, 9, Mond N.

(٢)

الأسطح. وبنية الأسطح تحددها بنية نوعين من المثلثات: (مثلث قائم الزاوية متساوي الساقين، ومثلث قائم الزاوية غير متساوي الأضلاع) التي بنيت منها. ويمكن التعبير عددياً عن نسب أضلاع المثلثات الواحد منها للآخر على النحو التالي:



نصف مربع أو مثلث قائم
الزاوية متساوي الساقين



نصف متساوي الأضلاع أو الزاوية
غير متساوي الأضلاع

وهناك تعبير آخر يعبر عن الحقيقة نفسها في ملحق القوانين Epinomis هي تلك الحركات المذهلة للأجرام السماوية. (الموضوعات الأولية للعبادة الرسمية) تتطابق حقيقة مع القانون الرياضي، ومن ثم تعبر عن حكمة الله^(١).

(٢) ومن ثم فالأجسام الطبيعية تجسد مبدأ النظام، وربما كانت - إلى حد كبير أو صغير - «رياضية». ومن ناحية أخرى فهي لا يمكن أن تكون رياضية تماماً - فهي ليست أعداداً، لأنها تجسيد العرضية أيضاً. أو عنصراً غير عقلي هو «المادة». وهي على ذلك لا يقال إنها أعداد، وإنما هي تشارك في الأعداد.

[٣] هذا الطابع الجزئي غير العقلي للموضوعات الطبيعية يعطينا مفتاحاً لفهم «الكبير والصغير»^(٢).

(أ) هذه الأعداد الثلاثة التي تعطي نسبة الأضلاع بعضها إلى بعض في حالة المثلث قائم الزاوية متساوي الساقين: ١، ١، ٢ وفي حالة المثلث قائم الزاوية غير متساوي الأضلاع ١، ٢، ٣ وفي كلتا الحالتين، إذن، هناك عنصر غير عقلي يعبر عن العرضية وال**الاتفاق** في الموضوعات الطبيعية.

99() C - 5 - 99 | b 4 .

(١)

Rep. 546 C.

(٢)

(ب) يشير تايلور إلى أن أفلاطون نفسه ألمح إلى تسلسل معين للكسور - وهو مستمد - من الكسر المتواصل [أو الكسر الممتد]. كما ألمح إليه ثيو أوف سميرنا Theof of Smyrna^(١). إذ يتجه الحدان المتبادلان إلى التلاقي نحو الأعلى عند الجذر التربيعي للعدد ٢، كحد وحد أعلى، بينما يتجه الحدان المتبادلان الآخران إلى التلاقي نحو الأسفل عند الجذر التربيعي للعدد ٢ كحد وحد أدنى. ومن ثم فحدود التسلسل كلها في ترتيبها الأصلي هي، بالتالي، «أكبر وأصغر» بالتبادل للجذر التربيعي للعدد ٢. على حين أنهما يتلاقيان معاً عند الجذر التربيعي للعدد ٢ بوصفه حدّهما الفريد. ويكون لدينا، عندئذ، خصائص الصغير والكبير. أو الثنائية غير المتعينة. وخاصية «اللانهاية»، و«الصماء» في الكسر المتواصل فتبدو متحدة مع العنصر المادي، عنصر اللاوجود في الصيرورة: أعني في كل ما يصير. وهذا تعبير رياضي عن طابع السيلان الهيراقليطي في الكائنات الطبيعية. وقد يبدو ذلك واضحاً بما فيه الكفاية فيما يتعلق بالأجسام الطبيعية. لكن ماذا نقول في عبارة أرسطو التي يقول فيها: «من الكبير والصغير، وعن طريق المشاركة في الواحد، تأتي المثلث أعني الأعداد»^(٢). وبعبارة أخرى: كيف نفسر امتداد تركيب الصورة - والمادة إلى الأعداد الصحيحة؟

إذا أخذنا متوالية مثل: $1 + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots$ يكون لدينا متوالية تتجه نحو العدد ٢. فمن الواضح إذن أن متوالية لانهاية من الكسور الصماء يمكن أن تتجه نحو الحد الأصم، ويمكن أن نسوق أمثلة كثيرة نجد فيها أن الكبير والصغير موجودان. ويبدو أن أفلاطون مدّ هذا التشكيل من الكبير والصغير حتى الأعداد الصحيحة نفسها، متجاهلاً واقعة أن العدد ٢ كحد للتلاقي لا يمكن أن يتحد مع العدد الصحيح ٢، ما دامت الأعداد الصحيحة مفترضة سلفاً كمترابطة تتشكل منها المقاربات. لقد كانت الأعداد الصحيحة في أكاديمية أفلاطون مشتقة أو «مستنبطة» من الواحد بمساعدة اللامحدود أو اللامتناهي التي يبدو أنها ممتدة مع العدد الصحيح ٢، وتعطي لها وظيفة «التضعيف» وتكون النتيجة هي أن الأعداد الصحيحة مشتقة في متوالية غير صماء. وربما قلنا بصفة عامة - من خلال

Expositio, ed. Hiller, 43, 5 - 45, 8.

(١)

Metaph. 987 b 11 - 2 .

(٢)

ضوء جديد نستمد، فيلولوجياً، من التاريخ الرياضي الدقيق - أن نظرية تشكيل الأعداد الصحيحة من الواحد ومن الصغير والكبير، سوف تظل تبدو زيادة غير طبيعية ملغزة في نظرية المثل الأفلاطونية.

١١ - بخصوص الاتجاه العام نحو الرياضة الشاملة، فلا أستطيع إلا أن أقول إنه اتجاه سيء الحظ، فالقول بأن الواقعي عقلي هو افتراض سابق لكل فلسفة دجماطيقية. لكن لا يستتبع ذلك أن يكون في استطاعتنا عقلنة الواقع كله. ومحاولة رد الواقع كله إلى الرياضيات لا تعني فقط محاولة عقلنة الواقع كله - التي ربما قيل إنها مهمة الفلسفة - وإنما هي تفترض سلفاً أن الواقع كله يمكن أن تتم عقلنته بواسطتنا - وهو مجرد زعم. فمن الصواب تماماً أن نقول إن أفلاطون سمح بوجود عنصر في الطبيعة لا يخضع للصبغة الرياضية ولا للعقلنة؛ غير أن لهذه المحاولة في عقلنة الواقع ومدّها إلى المجال الروحي نكهة خاصة تذكرنا بالنظرة الحتمية الآلية للواقع عند اسبنوزا (وقد عبّر عنها في كتابه «الأخلاق مبرهناتاً عليها بالطريقة الهندسية»). ومحاولة هيجل لفهم الماهية الداخلية للواقع المطلق أو الله داخل صيغ المنطق.

قد يبدو غريباً - للوهلة الأولى - أن أفلاطون الذي كتب محاورات «المأدبة» وما فيها من ارتقاء إلى الجمال المطلق بالهام من الحب - يميل إلى الرياضيات الشاملة. وهذا التقابل الظاهر ربما يبدو لدعم النظرة التي تقول إن سقراط في المحاورات الأفلاطونية لا يعبر عن آراء أفلاطون، وإنما عن آرائه هو الخاصة. وأنه على حين أن سقراط ابتكر نظرية المثل على نحو ما تظهر في المحاورات، فإن أفلاطون أضفى عليها «صبغة حسابية». ومع ذلك، وبغض النظر عن التأويل الصوفي، وسيطرة التأويل الديني، «للمأدبة»، فإنه أبعد ما يكون عن البرهنة على أنه هو التأويل المؤكد، فالتقابل الظاهر بين «المأدبة» مفترضين للمحظة أن «الصعود» هو ارتقاء ديني وصوفي - وتأويل أفلاطون الرياضي للمثل، كما رواه لنا أرسطو، يصعب أن يكون حجة دامغة للنظرة التي تقول: إن سقراط الأفلاطوني هو سقراط التاريخي، وأن أفلاطون احتفظ بمعظم آرائه الشخصية للأكاديمية، وأنه أراد في المحاورات، التعبير بواسطة شخصيات درامية أخرى غير شخصية سقراط. ولو أننا انتقلنا إلى «اسبنوزا» فسوف نجد من ناحية أخرى، رجلاً سيطرت عليه رؤية وحدة الأشياء

جميعاً في الله. مقترحاً حدساً مثالياً للحب العقلي لله. وهو، من ناحية أخرى، يسمى لمدّ الجانِب الرياضي في الطبيعة إلى الواقع بأسره. وربما كان مثال بسكال - من ناحية ثالثة - كافياً ليظهرنا على أن العبقرية الرياضية والمعالجة الدينية العميقة - وحتى الصوفية - ليستا متناقضتين على الإطلاق.

وفضلاً عن ذلك فإن مذهب الرياضيات الشاملة والمذهب المثالي قد يدعم كل منهما الآخر. فكلما أصبح الواقع رياضياً أكثر تحول، بمعنى ما، إلى خطة مثالية، والعكس فإن المفكر الذي يرغب في أن يجد الواقع الحقيقي والوجود في الطبيعة في عالم مثالي، ربما كان من السهل عليه أن يدرك أن الرياضيات تمد له يد العون في هذه المهمة.

وينطبق ذلك بصفة خاصة على حالة أفلاطون، وقد كان أمامه مثال فيثاغورس، الذي جمع بين - لا فقط الاهتمام بالرياضة، وإنما أيضاً النزوع نحو الرياضيات الشاملة - وبين الاهتمامات الدينية والسيكولوجية. ومن ثمّ فليس من حقنا، على الإطلاق، أن نقول إن أفلاطون لم يكن يستطيع أن يجمع في داخله بين الميول الدينية والمتعالية، والميل نحو الرياضيات الشاملة طالما أنها سواء أكانت مناقضة أم لا للنظرة المجردة، فإن التاريخ يظهرنا على أنهما لا يتناقضان من وجهة النظر السيكولوجية. فإذا كانت النظرة الفيثاغورية ممكنة، وإذا كان موقف اسبنوزا وبسكال ممكناً، فليس ثمة مبرر لأن نقول قليلاً، إن أفلاطون لم يكتب كتاباً صوفياً، وأنه ألقى محاضرة عن الخير، نعرف منها أنه تحدث عن الحساب وعلم الفلك، وأنه وحد بين الواحد والخير. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نؤكد ذلك - قليلاً، فإنه يبقى علينا أن نبحت ما إذا كان أفلاطون في الوقائع الفعلية، كان يقصد في مثل هذه الفقرة أن يفهم نص حديث سقراط في «المأدبة» بالمعنى الديني.

١٢ - ما هي العملية التي تستطيع الروح بواسطتها أن تدرك المثل في رأي أفلاطون؟ لقد تحدثت بالفعل، في إيجاز، عن الجدل الأفلاطوني، ومنهج القسمة. ولن ينكر أحد أهمية الجدل في النظرية الأفلاطونية لكن يظهر سؤال عما إذا كان أفلاطون قد نظر - أم لا - بمنظور ديني، بل حتى صوفي، إلى الواحد أو إلى الخير. إذ أن محاوراة المأدبة تحتوي - لأول وهلة على الأقل - على عناصر صوفية، وإذا قرأنا المحاوراة وأذهاننا مملوءة بالتأويل

الذي قدمه الفلاسفة المسيحيون، وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة، فمن المرجح أن نجد فيها ما نبحت عنه. وليس من الممكن أن نضع هذا التأويل جانباً منذ البداية لأن بعض الباحثين المحدثين ممن لهم سمعة طيبة وعظيمة يقدمون له دعمهم القوي.

ويعلق بروفيسور تايلور على حديث سقراط في «المأدبة» بقوله: (من حيث الجوهر ما كان يصفه سقراط هو نفس الرحلة الروحية التي وصفها القديس يوحنا حامل الصليب، مثلاً، في أنشودته الشهيرة «ليلة مظلمة» التي افتتح بها رسالته «الليل المظلم» وألمح إليها «كراشو»^(١) على نحو أشد غموضاً في قصيدة «القلب المشتعل»، وخطط لها القديس بونافيتيرا في أبيات من الشعر في رسالته «رحلة النفس إلى الله»^(٢)). وهناك آخرون ليس لديهم شيء من ذلك، يعتقدون أن أفلاطون ليس صوفياً على الإطلاق. وإذا تكشف له أية ميول صوفية، فإنما يرجع ذلك إلى ضعف الشيخوخة.

وهكذا يعلن «بروفيسور ستيس»: «أن المثل عقلية، أعني أنها تدرك من خلال العقل، والعثور على عنصر مشترك بين الكثرة إنما هو عمل من استقراء العقل. وبذلك وحده تكون معرفة المثل ممكنة. ولا بد أن يلاحظ أولئك الأشخاص الذين يتخيلون أن أفلاطون كان صوفياً أن الواحد الذي لا يقنى - أي الواقع المطلق - إنما يدرك لا عن طريق الحدس، بل عن طريق الفكر الكادح»^(٣). كما أن «بروفيسور ريتير» يقول إنه يجب «أن يوجه ملاحظة نقدية إلى المحاولات الحديثة، التي تتكرر كثيراً، وتريد أن تسم أفلاطون بأنه صوفي. فهذه كلها تقوم على فقرات مزيفة من «رسائله» التي لا أستطيع أن أنظر إليها إلا على أنها إنجازات دنيا للفقر الروحي الذي يبحث عن ملاذ في علوم الغيب»^(٤) ويدهشني أن يقوم أحد بالترحيب بها بوصفها حكمة مستنيرة، وعلى أنها «النتيجة النهائية لفلسفة أفلاطون». وليس ثمة حاجة إلى القول بأن بروفيسور ريتير Ritter كان على وعي تام

(١) ريتشارد كراشو (١٦١٣ - ١٦٤٩) شاعر إنجليزي، اعتنق الكاثوليكية الرومانية، وعاش في فرنسا (١٦٤٤ - ١٦٤٨). كتب العديد من القصائد الدينية. كما أصدر «خطوات إلى المعبد» عام ١٦٤٦، و«مناهج ربات الفنون» عام ١٦٤٩، وقصائد دنيوية عام ١٦٥٢ (صدرت بعد وفاته) - [المترجم].

(٢) Plato, P. 225.

(٣) Critical Hist. P. 190 - 1.

(٤) The Essence of Plato's Philosophy P.1.

أن بعض الفقرات في أعمال أفلاطون المؤكد أصالتها ونسبتها إليه، معرّضة هي نفسها للتأويل بالمعنى الصوفي، إلا أن أمثال هذه الفقرات، في رأيه، ليست في طابعها شعرية وأسطورية فحسب، وإنما هكذا فهمها أفلاطون نفسه فأفلاطون في أعماله المبكرة طرح بعض الاقتراحات - وهو يتحسس طريقه - إن صحَّ التعبير، وكما كان أحياناً يغلف أفكاره التي لم تتشكل بعد بلغة شعرية وأسطورية. لكنه التزم في محاوراته المتأخرة بمعالجة أكثر علمية لنظرياته الأبستمولوجية والأنطولوجية، فلم يعد يتحدث عن الكاهنة أو يستخدم الرمزية الشعرية.

قد يبدو - إذا نظرنا إلى الخير أساساً - في جانبه على أنه مثال فربما فهمنا الحب على أنه واقع الإنسان المنبثق من طبيعة أعلى نحو الخير والفضيلة، (أو بلغة نظرية الوجود السابق والتذكر، على أنه الانجذاب الطبيعي لطبيعة الإنسان العليا نحو المثال الذي شاهده وهو في حالة الوجود السابق). ولن يقبل أفلاطون - كما سبق أن رأينا - أخلاقاً نسبية قط، فهناك معايير ومقاييس مطلقة ومثُل عليا مطلقة. هناك مثال العدالة، ومثال الاعتدال، ومثال الشجاعة. وهذه المثل العليا حقيقية ومطلقة، وهي لا تختلف وإنما هي المعايير الثابتة للسلوك. وهي ليست «أشياء» وإنما مثُل عليا، ومع ذلك فهي ليست ذاتية فحسب لأنها «تحكم» إن صحَّ التعبير، أفعال الإنسان. غير أن الحياة البشرية لا تُعاش بطريقة ذرية بعيداً عن المجتمع والدولة. وليس الإنسان موجوداً ينعزل تماماً عن الطبيعة، وهكذا نستطيع أن نصل إلى فهم المثل الأعلى الشامل الذي تندرج تحته جميع المثل الجزئية. وهذا المثال الكلي هو الخير. ونحن ندركه عن طريق الجدل أعني بطريقة منطقية استطرادية.

لكن في طبيعة الإنسان العليا هناك انجذاب نحو الخير الحقيقي والجمال الحقيقي. ولو أن الإنسان ظن بطريق الخطأ أن الجمال الحسي والخير الحسي: مثلاً جمال الموضوعات المادية - إنها خيرة حقاً، عندئذ يكون دافع الانجذاب في الحب قد اتجه نحو الخيرات الدنيا، ويكون لدينا الإنسان الحسي الدنيوي. إلا أن الإنسان قد يصل إلى رؤية أن الروح أعلى وأفضل من البدن أو أن جمال الروح أكثر قيمة من جمال البدن. وبالمثل: قد نصل إلى رؤية الجمال في العلوم الصورية^(١). وجمال المثل العليا، عندئذ

CF. Philebus, 5, b 9 d l.

(١)

تتجذب نحوه قوة الحب «نحو المحيط الواسع للجمال العقلي». وأخيراً قد يصل الإنسان إلى «منظر الصور الجميلة الجليلة التي يحتوي عليها»^(١). وربما يصل في النهاية إلى أن يدرك كيف تكون جميع المثل الجزئية تابعة لمثال كلي واحد هو الخير في ذاته، وهكذا يستمتع بالعلم بهذا الجمال الكلي والخير الكلي. والروح العاقلة تحاكي هذا المثال^(٢). وبالتالي فهي قادرة على تأمل المثال، وما أن تسعد بتأمله مرة حتى يكبح جماح الشهوة الحسية^(٣). «لن تجد إنساناً حقيراً تافهاً لا يستطيع الحب أن يجذبه - إنَّ صحَّ التعبير. بإلهام قدسي - نحو الفضيلة»^(٤) ومن ثم فالحياة الحقيقية للإنسان هي حياة التفلسف أو حياة الحكمة ما دام الفيلسوف هو وحده القادر على بلوغ العلم الحقيقي الكلي، وعلى إدراك الطابع العقلي للواقع Reality. وتصور محاورة «طيمائوس» الصانع على أنه يشكل العالم على غرار المثال أو النموذج، وعلى أنه يحاول أن يجعله مشابهاً للمثال قدر المستطاع، بمقدار ما تسمح به المادة العنيدة الموجودة تحت يده. ويترك للفيلسوف مهمة إدراك المثال، ومحاولة تشكيل حياته على غرارها، وكذلك حياة الآخرين. ومن هنا كانت المكانة التي يحتلها الملك الفيلسوف في «الجمهورية».

ويُصور «إيروس» أو الحب في محاورة المأدبة^(٥). على أنه «إله عظيم» يحتل مكاناً وسطاً بين ما هو إلهي وما هو فأن. والحب بعبارة أخرى هو ابن الفقر والغنى^(٦) هو الرغبة، والرغبة إنما تكون فيما لم نملكه بعد، والحب - رغم أنه فقير أي لم يمتلك بعد

Sympos, 210 d 3 - 5.

(١)

CF, Phaedo.

(٢)

CF Phaedrus.

(٣)

Sympos. 179 a.

(٤)

201 d 8 FF.

(٥)

(٦) تفسير ذلك أن الحب Eros ولد ليلة الاحتفال بميلاد أفروديت وكان إله الغنى Poros بين الحضور، وسكر من الخمر الآلهية وخرج إلى بستان زيوس، وفكرت «بنيا» Penia (الفقر أو الحاجة) في تخفيف آلامها فضاجمته - وقد غلبه النعاس - فحملت في إيروس أو الحب، وهكذا كان الحب توافاً للجمال - نظراً لجمال أفروديت (المترجم).

«هو الرغبة التواقفة لامتلاك السعادة وما هو خير». وكثيراً ما ينحصر لفظ «أيروس» في أحد أنواع الحب - وقد لا يكون أعلى هذه الأنواع^(١) وإن كان له مدلول أوسع من الرغبة الفريضية - وهو بصفة عامة «الرغبة في الإنسال في الجميل، مع علاقة النفس والبدن معاً». فضلاً عن ذلك فلما كان الحب هو الرغبة في أن يبقى الخير إلى الأبد، فمن الضروري أن يكون هو أيضاً الرغبة في الخلود^(٢). ويضطر الناس عن طريق الحب الأدنى إلى البحث عن الخلود من خلال إنجاب الأطفال: أي الشعراء من أمثال هوميروس، ورجال السياسة من أمثال «صولون» فهم، عن طريق الحب الأعلى، يتكون معاناة الحمل «كما تقضي عهود ذلك الحب التي قُطعت بينهم وبين الجميل». فمن خلال الاتصال بالجمال في ذاته، يصبح الوجود البشري خالداً ويتج الفضيحة الحقة. وربما يفهم ذلك كله على أنه ذو صبغة عقلية خالصة، بمعنى العملية الفكرية الاستدلالية. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن مثال الخير، أو مثال الجمال هو مبدأ أنطولوجي حتى أنه لا يمكن أن يكون هناك مبرر قبلي لم لا تكون هي نفسها موضوعاً للحب Eros، ولم لا يمكن إدراكها حدسياً. ويقال إننا في «محاورة المأدبة» نجد أن النفس في قمة صعودها تشاهد الجمال «فجأة»، في حين يقال إننا في محاورة «الجمهورية» نجد أن مشاهدة الخير هي نهاية المطاف، وعن طريق جهد شاق فحسب - وهي عبارات يمكن أن تتضمن إدراكاً حدسياً وما نسميه بالمحاورات المنطقية قد تعطينا إشارات بسيطة عن المنظور الصوفي إلى الواحد، لكنها لا تعني بالضرورة أن أفلاطون لم يتخيل مثل هذا المنظور على الإطلاق. أو أنه - لو كان قد تخيله - فقد رفضه في الوقت الذي وصل فيه إلى كتابة محاورات: «بارمنيدس»، «تيايتوس»، و«السوفسطائي». وهذه المحاورات تعالج مشكلات محددة، وليس لنا الحق في أن نتوقع أن أفلاطون سوف يعرض جميع جوانب فكره في أي

(١) يشير المؤلف إلى المعنى الحسي لكلمة «الحب.. Eros» التي اشتق منها في اللغات الأجنبية كلمة Erotic.. التي تعني: مثير للشهوة الجنسية، Eroticism أي الشبق والإثارة الجنسية والمجون ... الخ [المترجم].

محاورة واحدة. ولا واقعة أن أفلاطون لم يقترح أبداً الواحد أو الخير كموضوع لعبادة دينية رسمية كانت بالضرورة تعمل ضد إمكان تسليمه بوجود منظور حدسي صوفي للواحد. وعلى أية حال فمن الصعب أن نتوقع من أفلاطون أن يقترح تحولاً جذرياً في الديانة الشعبية اليونانية. على الرغم من أنه اقترح في «محاورة القوانين» تطهير تلك الديانة. وألمح إلى أن الديانة الحق، تعتمد على الحياة الفاضلة والاعتراف بعمل العقل في الكون، مثلاً، في حركات الأجرام السماوية - وإذا كان الواحد «يجاوز» الوجود والروح فقد لا يكون وارداً أبداً أن يكون موضوعاً لعبادة شعبية. وقبل كل شيء فالأفلاطونيون المحدثون الذين سمحوا يقيناً بمنظور «النجذاب» نحو الواحد، لم يترددوا في تقديم الدعم للديانة الشعبية التقليدية.

وسوف يظهر من منظور هذه الاعتبارات أننا مضطرون للانتهاء إلى (أ) أننا على يقين من المنظور الجدلي . (ب) أننا لسنا على يقين من المنظور الصوفي. على حين أننا لا ننكر أن بعض فقرات في مؤلفات أفلاطون، يمكن أن تُفهم على أنها تتضمن مثل هذا المنظور. وأن من المحتمل أن أفلاطون كان يود أن تُفهم على هذا النحو.

١٣ - من الواضح أن النظرية الأفلاطونية للصور (المثل) تشكل تقدماً هائلاً على الفلسفة السابقة على سقراط. فقد انفصل، في الواقع عن مادية الفلاسفة قبل سقراط. مؤكدة وجود العالم اللامادي، العالم غير المنظور، الذي لم يكن سوى ظل لعالمنا هذا، لكنه واقعي بمعنى أعمق كثيراً من واقعية العالم المادي. وعلى حين أن أفلاطون يتفق مع هيراقليطس في أن الأشياء الحسية هي في حالة تدفق وسيلان، حالة صيرورة، حتى أنه لا يمكن أن يقال حقيقة أنها موجودة، فقد رأى أن ذلك ليس سوى جانب واحد من الصورة: فهناك أيضاً الوجود الحق الواقعي الثابت المستقر الذي يمكن أن يُعرف، والذي هو في الواقع الموضوع الأقصى للمعرفة. ومن ناحية أخرى فلم يسقط أفلاطون في موقف بارمنيدس الذي ساوى بين العالم والواحد الساكن، فاضطر إلى إنكار كل تغير وصيرورة. لأن الواحد عند أفلاطون مفارق وعلى ذلك فلم يحدث إنكار للصيرورة بل سُلِمَ بها تماماً في العالم «المخلوق». فضلاً عن ذلك فإن الحقيقة الواقعية Reality لا تخلو من عقل وحياة وروح. حتى أن هناك حركة روحية في الواقعي. ومن ناحية أخرى فإذا كان الواحد المفارق ليس بدون كثرة، فإن موضوعات هذا العالم ليست بدون وحدة تماماً، لأنها

تشارك في المثل أو تحاكيها، وبالتالي تشارك في النظام إلى حد ما، فهي ليست حقيقة أو واقعية تماماً، إلا أنها ليست اللاوجود المحض. فهي تشارك في الوجود، رغم أن الوجود الحق ليس وجوداً مادياً. فالعقل وآثاره حاضرة في العالم، والروح أو العقل متغلغلة ومنتشرة - إن صح التعبير - في العالم. والعقل هنا ليس مجرد «خروج الإله من الآلة» كما هي الحال في العقل أو النوس Nous عند أنكساجوراس.

لكن إذا كان أفلاطون يمثل تقدماً على الفلاسفة السابقين على سقراط، فإنه يمثل أيضاً تقدماً على السوفسطائيين وسقراط نفسه. أما بالنسبة للسوفسطائيين فعلى حين أن أفلاطون يُسلم بنسبية العاري، فقد رفض كما فعل سقراط قبله، الإذعان لنسبية العلم والقيم الأخلاقية. وهو يتقدم على سقراط نفسه من حيث إن أفلاطون مدّ نطاق بحثه إلى ما وراء عالم المعايير - والتعريفات الأخلاقية، ليصل إلى مجال المنطق والأنطولوجيا. وفضلاً عن ذلك فعلى حين أنه لا توجد إشارة مؤكدة إلى أن سقراط حاول القيام بتوحيد نسقي للواقع Reality فإن أفلاطون يعرض علينا المطلق الواقعي. وهكذا على حين أن سقراط والسوفسطائيين يمثلون رد فعل لمذاهب الكسمولوجية السابقة، وللنظريات المتعلقة بالواحد والكثير (رغم أن سقراط بالمعنى الحقيقي قد انشغل بالتعريفات المتعلقة بالواحد والكثير) فإن أفلاطون أخذ من جديد مشكلات الكسمولوجيين رغم أنه تناولها على مستوى أعلى كثيراً دون أن يتخلى عن المركز الذي احتله سقراط. وهكذا يمكن أن يقال إنه حاول وضع مركب لما له قيمة - أو لما بدا أن له قيمة في نظره - في الفلسفات السابقة على سقراط وفي الفلسفة السقراطية.

لا بد من التسليم بالطبع أن نظرية المثل عند أفلاطون غير مقنعة. حتى إذا كان الواحد أو الخير يمثلان عنده المبدأ النهائي المطلق^(١)، الذي يشمل جميع المثل الأخرى. فإنه يبقى الانفصال بين العالم المعقول والعالم الحسي الخالص. وربما اعتقد أفلاطون أنه حلّ مشكلة الانفصال من وجهة النظر الأبتمولوجية، عن طريق نظريته في وحدة العقل والظن. في إدراك الصور التي لا تقبل القسمة. لكن يبقى مجال الصيرورة الخالصة - من الزاوية الأنطولوجية - بلا تفسير. (وعلى أية حال فمن المشكوك فيه ما إذا كان اليونان قد

«فسروه» إطلاقاً. وهكذا لا يظهر أن أفلاطون أوضح على نحو مقنع معنى المشاركة والمحاكاة. وهو يقول صراحة في محاوره «طيمائوس» «إن الصورة لا تدخل إلى أي شيء آخر في أي مكان» وهي عبارة تبين لنا بوضوح أن أفلاطون لم ينظر إلى الصورة أو المثال على أنها مكون داخلي للموضوع الفيزيقي. ومن ثم فمن وجهة نظر عبارات أفلاطون الخاصة فليس ثمة أمل في محو الاختلافات بينه وبين أرسطو. وربما أدرك أفلاطون جيداً الحقائق الهامة التي فشل أرسطو في فهمها جيداً، لكنه، يقيناً، لم يدرك وجهة نظر الكلي ذاتها التي أخذ بها أرسطو. وبالتالي ينبغي أن لا تؤخذ «المشاركة» عند أفلاطون لتعني أن هناك «عناصر» من «الموضوعات الأزلية» تدخل في «الأحداث»؛ فالأحداث أو «الموضوعات الفيزيقية» هي بهذا الشكل عند أفلاطون ليست أكثر من محاكاة أو انعكاس في المرآة لصورة «المثل»، والنتيجة هي أنه من المحتمل أن يوجد العالم الحسي «جنباً إلى جنب» مع العالم المعقول، باعتباره ظلاً وصورة عابرة للعالم العقلي. إن المثالية الأفلاطونية هي فلسفة جليلة وعظيمة تحتوي على الكثير من الحقيقة (لأن العالم الحسي الخالص لا هو - في الواقع - العالم الوحيد ولا هو أعلى العوالم وأكثرها «حقيقة») لكن لما كان أفلاطون لم يزعم أن العالم الحسي هو وهم محض أو لا وجود خالص، فإن فلسفته تتضمن بالضرورة «الانفصال» (بين العالمين) ومن العبث محاولة تجاهل الواقعة أو المرور عليها مرّ الكرام. فأفلاطون - قبل أي شيء آخر - ليس هو الفيلسوف العظيم الوحيد الذي أوقعه مذهبه في مشكلات وصعوبات فيما يتعلق «بالجزئية أو الخصوصية»، وإذا قلنا إن أرسطو كان على حق في اكتشافه «الانفصال» داخل الفلسفة الأفلاطونية فإن ذلك لا يعني القول بأن وجهة نظر أرسطو عن الكلي، عندما يؤخذ بذاته، تنفادي جميع المشكلات. فمن المرجح أكثر أن هذين الفيلسوفين الكبيرين يؤكداً - (بل ربما بالغاً في تأكيد) - وجهتين مختلفتين من النظر عن الواقع يحتاجان إلى التوفيق بينهما في مركب أكثر اكتمالاً.

لكن أياً ما كانت النتائج التي ربما وصل إليها أفلاطون، وأياً ما كانت النواقص والأخطاء الموجودة في نظريته عن المثل، فلا ينبغي علينا أن لا نتجاهل أبداً أن أفلاطون كان يستهدف إثبات حقائق مؤكدة. فقد ذهب، بحزم - إلى أننا نستطيع أن ندرك - وأن ذلك هو ما يحدث فعلاً - الماهيات في الفكر، كما ذهب بحزم أيضاً إلى أن هذه الماهيات

ليست مخلوقات ذاتية خالصة للذهن البشري (على نحو ما يكون المثل الأعلى للعدالة، مثلاً، خلقاً خالصاً للإنسان ونسبياً في طابعه) إننا لا نخلقها: بل نكتشفها. إننا نحكم على الأشياء طبقاً لمعايير - سواء أكانت أخلاقية أو جمالية - أو أنواع تسوية خاصة: فكل حكم يتضمن بالضرورة مثل هذه المعايير. وإذا كان الحكم العلمي موضوعياً، فلا بد أن يكون لهذه المعايير، إذن، مرجع موضوعي. لكنها لا توجد، ولا يمكن أن توجد، في عالم الحس بما هو كذلك: «ومن ثم فلا بد أن تكون مفارقة لعالم الجزئيات الحسية العابر. والواقع أن أفلاطون لم يثر المشكلة النقدية»، رغم أنه كان يعتقد بلا شك أن التجربة لا يمكن تفسيرها، ما لم يتأكد الوجود الموضوعي للمعايير، فلا ينبغي أن نعزو لأفلاطون موقف الكانطية الجديدة، لأنه حتى إذا كانت (ولا يعني ذلك أننا نسلّم به) الحقيقة الكامنة خلف الوجود السابق والتذكر هي ما هو قيليبي عند الفيلسوف الكانطية، فليس ثمة دليل على أن أفلاطون نفسه قد استخدم هذه «الأساطير» كتعبيرات مجازية للنظرية الذاتية الخالصة عما هو قيليبي. بل على العكس كل الدلائل تشير إلى أن أفلاطون كان يعتقد في وجود مرجع موضوعي حقيقي للتصورات أو المفاهيم. فالواقع Reality يمكن معرفته وهو عقلي. وما لا يمكن معرفته هو غير العقلي، وما ليس واقعياً تماماً ليس عقلياً تماماً. ولقد آمن أفلاطون بذلك حتى النهاية كما آمن أن تجربتنا (بالمعنى الواسع) إذا كان من الممكن تفسيرها أو جعلها متماسكة، فهي لا يمكن تفسيرها إلا على أساس هذه النظرية. فإنه لم يكن كانطياً جديداً، فإنه لم يكن، من ناحية أخرى، رومانسياً أو ميثولوجياً محضاً: لقد كان فيلسوفاً، ونظرية المثل تُطرح كنظرية فلسفية وعقلية («كافتراض» فلسفي لتفسير التجربة) لا كمقال في الميثولوجيا أو الفلكلور الشعبي، ولا تعبيراً عن شوق لعالم أفضل من عالمنا هذا.

فمن الخطأ الفادح، إذن، أن نجعل أفلاطون إلى شاعر، كما لو لم يكن سوى مفكر «هروبي» أراد أن يخلق عالماً يجاوز العالم الحسي، عالماً مثالياً، يستطيع أن يبقى فيه بعيداً عن ظروف التجربة اليومية. وإذا كان أفلاطون يستطيع أن يقول مع مالا رَتميه^(١): «الجسد

(١) استيفن مالا رَتميه (١٨٤٢ - ١٨٩٨) شاعر فرنسي يعتبر مؤسس المدرسة الرمزية؛ أراد أن يتكرّر أسلوباً جديداً في استخدام اللغة يصد أبوابه في وجه الحياة اليومية. لأن المطلق لا بلغة الصحف (المترجم).

حزين، واحسرتها! وأنا قرأتُ كل الكتب، اهرب بعيداً، اهرب...»^(١) فلا بد أن يكون السبب هو الإيمان بواقعية عالم معقول يعلو عالم الحس، يطرح نفسه أمام الفيلسوف لكي يكشف عنه لا لكي يخلقه. فلم يسع أفلاطون إلى تحويل «الواقع Reality» إلى حلم كيما يخلق عالماً شعرياً خاصاً به، وإنما حاول أن يرتفع الأدنى إلى عالم أعلى: عالم المثل النموذجية الخالصة. ولقد كان مقتنعاً اقتناعاً عميقاً بواقعية هذه المثل. وعندما يقول «مالارميه» «لقد قلتُ: زهرة، خارج دائرة النسيان حيث يُنفى صوتي إلى لا مكان، وحيث ترفع الكؤوس مترعة على أنغام الموسيقى، وأنقذت الفكرة ذاتها، في غياب أي باقية من الزهور» فإنه كان يعبر عن خلق الزهرة المثالية، وليس اكتشاف الزهرة النموذجية بالمعنى الأفلاطوني؛ تماماً مثلما يحدث في السيمفونية حيث تنقل الآلات المنظر الطبيعي إلى الموسيقى، فكذلك الشاعر ينقل الزهور الطبيعية العينية التي نراها في تجربتنا إلى فكرة، إلى موسيقى فكر حالم. وفضلاً عن ذلك فإن مالارميه في الممارسة الفعلية يقوم بتفريغ للظروف الجزئية تصلح لخدمة غرض توسيع المجال الموحى الترابطي للفكرة أو للصورة. (ولما كانت هذه مسألة شخصية تماماً، فإن من الصعب جداً أن نفهم شعره). وعلى كل حال فذلك كله غريب عن أفلاطون، أباً ما كانت مواهبه الفنية فهو أولاً فيلسوف وليس شاعراً.

كما أنه ليس من حقنا النظر إلى هدف أفلاطون على أنه كان يعني نقل الواقع Reality وتحويله بطريقة «رينر ماريا ريلكه»^(٢). وربما كان هناك بعض الحق في الزعم بأننا ننسب عالماً خاصاً بنا نخفيه - إن صحَّ التعبير، داخل أنفسنا - فضوء الشمس على الجدار قد يعني بالنسبة لنا أكثر مما يعنيه «في ذاته»! من منظور الذرات، والالكترونات، والموجات الضوئية، لأن انطباعاتنا الذاتية، والتلويحات، والارتباطات، والنغمات الخافتة، والنغمات التوافقية. التي تزودنا بها - إلا أن جهود أفلاطون لا تثرى، ولا تجمل، ولا تنقل هذا العالم

(١) Stéphane Mallarmé Poems (Trans. by Roger Fry, Chatto & windus, 1936).

(٢) رينر ماريا ريلكه (١٨٧٥ - ١٩٢٦) شاعر ألماني يعتبر أحد عمالقة الأدب الحديث. غلب على شعره التصوف والتجريد، كان يخشى على الحياة الأوروبية من الآلية الأمريكية. أهم دواوينه «سونات إلى أورفيوس عام ١٩٢٣» (المترجم).

بواسطة إحياءات ذاتية، وإنما لتجاوز عالم الحس إلى عالم الفكر، أو الواقع المفارق. ولا يزال، بالطبع، مفتوحاً أمامنا، إذا كنا نميل إلى ذلك، أن نناقش الأصول السيكولوجية لفكر أفلاطون (فريما كان هروياً من الناحية السيكولوجية). لكننا لو فعلنا ذلك، فلا بد لنا أن نتذكر، في الوقت ذاته، أن ذلك لا يرادف تأويل ما يعنيه أفلاطون. فأيما ما كان لديه من دوافع «لاشعورية» - أو لم يكن - فإنه يقيناً أراد أن يسعى لمواصلة بحث علمي وفلسفي جاد.

لقد اتهم نيتشه أفلاطون بأنه كان عدواً لهذا العالم، وأنه شرع في بناء عالم مفارق انطلاقاً من كراهيته لهذا العالم، فقابل بين ما «هنا» وما «هناك» بسبب بغضه لعالم التجربة وللحياة البشرية، وبسبب اهتمامات وافتراضات أخلاقية سابقة. أما القول بأن أفلاطون تأثر بإحباطات الحياة الفعلية أعني بالسلوك السياسي لدولة أثينا أو إحباطاته في صقلية - فمن المرجح أن يكون هذا القول صحيحاً. إلا أنه لم يكن عدواً نشطاً لهذا العالم، وإنما رغب، على العكس، في تدريب رجال سياسة من النوع الجيد. لقد أراد - إن صح التعبير - أن يقوم بدور الصانع في إدخال النظام على الفوضى. ولم يكن عدواً للحياة، ولهذا العالم إلا بمقدار ما تكون فوضى ومتشرذمة، تفتقر إلى الانسجام والتوافق معبرة - أو غير معبرة - عن إيمانه بالحقائق الثابتة والمعايير ذات القيمة العليا والمغزى الكلي. ولا يهم كثيراً عدد المؤثرات التي أسهمت في تكوين ميثافيزيقاه. سواء كعلل أو ظروف أو مناسبات. أما السؤال «هل برهن أفلاطون على موقفه أم لا؟» - فإن رجلاً مثل نيتشه لا يشغل نفسه به. إلا أننا نستطيع أن نرفض - قبلياً - الفكرة التي تقول إن ما هناك من نظام ومعقولة في هذا العالم له أساس موضوعي في حقيقة مفارقة غير مرئية، وإنني لأعتقد أن أفلاطون لم يبلغ فقط قدراً ملحوظاً من الحقيقة في ميثافيزيقاه، بل قطع كذلك شوطاً بعيداً نحو إظهار ما هي هذه الحقيقة. فإذا كان يمكن للمرء أن يتحدث على الإطلاق، فإنه يكون على يقين من إصدار أحكام قيمية، أحكام تفترض سلفاً معايير ومقاييس موضوعية مما يمكن إدراكها بدرجات مختلفة من الاستبصار، وقيماً «لا تتحقق» بذاتها وإنما تعتمد في تحققها

على الإرادة البشرية. وليس لدينا بالطبع أي حدس مباشر بالمطلق بمقدار ما نتحدث عن المعرفة الطبيعية (ومن حيث إن النظرية الأفلاطونية تتضمن معرفة كهذه فهي مرفوضة ولا يمكن السماح بها، أما من حيث إنها توحد بين المعرفة الحقة والإدراك المباشر للمطلق، فقد يبدو أنها تؤدي - من غير قصد - إلى مذهب الشك) - لكننا نستطيع عن طريق التفكير العقلي أن نصل - يقيناً - إلى المعرفة الموضوعية (والمؤسسة، بالطبع، تأسيساً متعالياً) للقيم، والمثل العليا، والغايات، وتلك هي قبل أي شيء آخر المسألة الرئيسية عند أفلاطون.

”سيكولوجيا أفلاطون“

١ - لم يقع أفلاطون فريسة لسيكولوجيا المدارس الكسمولوجية الفجة السابقة التي ارتدت فيها النفس إلى هواء ونار وذرات. فهو لم يكن فيلسوفاً مادياً، ولا كان ممن يؤمنون أن النفس ظاهرة مصاحبة. فالنفس متميزة عن الهواء بشكل ظاهر وإنما هو روحاني متشدد، فالنفس أكثر ما يمتلكه الإنسان قيمة وأهمية، والميل الصحيح للنفس ينبغي أن يكون اهتمامه الرئيسي. وهكذا فإن سقراط في نهاية محاوره «فايدروس» يصلي: «أيا بان Pan العزيز! ياآلهة هذا المكان جميعاً! لتنعموا عليّ بجمال النفس الباطني. أما فيما يتعلق بالخيرات الأخرى الخارجية فلتجعلوها تناسب ذاتي! هل لي أن أفنع بغنى الحكيم، وهل لي أن أحظى من الثروة بالقدر الذي لا يزيد ولا ينقص عن القدر الذي يطلبه الرجل الفاضل!»^(١) إن حقيقة النفس وامتيازها على البدن وجدت لها تعبيراً قاطعاً في ثنائية أفلاطون السيكولوجية التي تناظر ثنائيته الميتافيزيقية. ويعرف أفلاطون النفس في محاوره «القوانين» بأنها «الحركة الذاتية الأولية» أو أنها «مصدر الحركة»^(٢). ولو صحَّ ذلك لكانت النفس سابقة على البدن بمعنى أنها أعلى من البدن (حيث يتحرك البدن دون أن يكون هو مصدر الحركة) - ولا بد للنفس أن تحكم البدن. ويقول أفلاطون في محاوره «طيمائوس»: «الشيء الوحيد الموجود الذي يمتلك عقلاً بالمعنى الصحيح: هو النفس، وهي موجود لا يرى، في حين أن النار، والماء، والتراب والهواء هي كلها أجسام منظورة»^(٣). وهو يبين لنا في محاوره «فيدون» أن النفس لا يمكن أن تكون مجرد ظاهرة مصاحبة للبدن. ويذهب سيمياس إلى أن النفس ليست سوى انسجام البدن وهي تبنى

(١) فايدروس ٢٧٩ ح. ويذكرنا هذا الدعاء للإله بان بدعاء الشمس في محاوره المأدبة - وهذا يذكرنا بالوصف المشهور عن سقراط من أنه يشبه بكائن السيلينيوس الخرافي الذي يخفي في داخله صورة الإله - والترجمة والتعليق للدكتورة أميرة مطر ص ١٣٣ (المترجم).

896 a 1 - 2.

(٢)

46 d 5 - 7.

(٣)

بفناء البدن التي هي انسجام له^(١). غير أن سقراط يشير إلى أن النفس يمكن أن تحكم البدن ورغباته، في حين أن من الخُلف المحال أن نفترض أن الانسجام المحض يمكن أن يحكم ما هو انسجام له^(٢). ومن ناحية أخرى فإذا كانت النفس انسجاماً محضاً للبدن، فسوف ينتج عن ذلك أن إحدى الأنفس يمكن أن تكون أكثر من نفس أخرى (ما دام الانسجام يسمح بالزيادة والنقصان) - وهو افتراض غير معقول.

لكن على الرغم من أن أفلاطون يؤكد تمييزاً جوهرياً بين النفس والبدن، فإنه لا ينكر التأثير الذي يمكن أن تمارسه النفس بواسطة البدن أو من خلاله. وأفلاطون في محاوره «الجمهورية» يجعل التدريب البدني ضمن مكونات التربية الصحيحة، ويرفض أنواعاً معينة من الموسيقى، وذلك بسبب تأثيرها الضار والمؤذي على النفس. وهو يسلّم من ناحية أخرى في محاوره «طيماوس» بالآثر الشرير الذي يمكن أن ينتج عن التربية البدنية السيئة. ومن خلال العادات البدنية للرديلة^(٣)، التي يمكن أن تتسبب في حالة غير قابلة للعلاج، تصبح فيها النفس مستعبدة^(٤). ويشدد في محاوره «القوانين» على تأثير الوراثة^(٥). والواقع أن التكوين الناقص الموروث عن الوالدين والتربية الخاطئة أو البيئة مسئولة عن معظم أمراض النفس: «فلا أحد يكون سيئاً بإرادته، والرجل السيء، يصبح سيئاً نتيجة لبعض العادات الخاطئة للبدن، والتربية الغبية، وهذه ضرور غير مرغوبة تأتي إلى المرء دون اختياره..»^(٦). فحتى إذا كان أفلاطون قد تحدث عن مناسبة تسكن فيها النفس البدن وتستخدمه، فإننا يجب أن لا نعرضه على أنه ينكر أي تأثير متبادل بين النفس والبدن، فهو ربما لم يفسر التأثير المتبادل، غير أن تلك مهمة بالغة الصعوبة على أية حال؛ فالتأثير المتبادل واقعة واضحة، ولا بد من قبولها، ولن يكون الموقف، قطعاً، أفضل إذا ما

(١) وهو يقارن هذا الانسجام بالانسجام الموجود بين القيّارة وأوتارها من حيث إنه جميل وغير منظور وغير مادي، وهو بدوره يغنى بفناء القيّارة (المترجم).

85e 3 - 86 d 4, 93 c 3 - 95 a 2.

(٢)

(٣) يقول: «لا يكون أحد شريراً بطبعه، وإنما الشرير يصير شريراً بسبب استعداد فاسد في جسمه، وتربية بلا تهذيب، وهما أمران بغضبان إلى كل إنسان، ويلزمانه على كره منه» طيماوس 86 e (المترجم).

Tim. 86 5ff.

(٤)

Laws 775 b ff.

(٥)

Tim. 86 d 7 - e 3 .

(٦)

رفضنا التأثير المتبادل بسبب أن المرء لا يستطيع أن يفسره تفسيراً تاماً. أو يرد النفس إلى البدن حتى نتخلص من ضرورة تقديم أي تفسير على الإطلاق، أو الاعتراف بأن المرء ليس لديه تفسير يقدمه.

٢ - ونحن نجد في محاوراة الجمهورية نظرية الطبيعة الثلاثية للنفس^(١) تلك النظرية التي قيل عنها أنها مستمدة من الفيثاغوريين^(٢). وتكرر النظرية في محاوراة «طيماوس» حتى أننا ليس لدينا ما يبرر افتراض أن أفلاطون قد تحلى عنها أبداً^(٣). وتتألف النفس من ثلاثة أجزاء: «الجزء» العاقل، و«الجزء» الشجاع المفعم بالحماس. و«الجزء» الشهواني. ويمكن تبرير استخدام كلمة «جزء» في هذا السياق ما دام أفلاطون نفسه يستخدم هذا المصطلح. لكنني أضعه الآن بين قوسين لكي أشير إلى أنه مصطلح مجازي، ولا ينبغي أن يؤخذ على أنه يعني أن النفس ممتدة أو مادية. وتظهر كلمة «جزء» في الفقرة رقم ٤٤٤ ب ٣ من الكتاب الرابع في محاوراة الجمهورية. وقبل ذلك يستخدم أفلاطون كلمة شكل وهي كلمة تبيّن أنه ينظر إلى الأجزاء الثلاثة على أنها أشكال أو وظائف أو مبادئ للسلوك، وليست أجزاء بالمعنى المادي.

والنفس العاقلة هي التي تميز الإنسان عن الحيوان، وهي العنصر الأعلى، أو شكل النفس، ولما كان هذا العنصر خالداً فهو شبيه بما هو إلهي؛ أما الشكلاّن الآخران للنفس: النفس الشجاعة، والنفس الشهوانية فهما قابلان للفناء. ومن بين هذه الأجزاء نجد الجزء الشجاع هو الأنبل (وهو في الإنسان قريب الشبه بالشجاعة الأخلاقية) وهو - أو ينبغي أن يكون - الحليف الطبيعي للعقل، رغم أنه موجود في الحيوان. وتشير النفس الشهوانية إلى رغبات البدن، لأن الجزء العاقل من النفس له رغباته الخاصة. مثل الانفعال الطافي نحو الحقيقة، الحب، الذي هو الكفة العاقلة المقابلة، للحب الفيزيقي. وفي «محاوراة طيماوس» يضع أفلاطون الجزء العاقل من النفس في الرأس، أما الجزء المفعم بالحماس فمحله الصدر، في حين أن الجزء الشهواني يقع تحت الحجاب الحاجز. ووضع الجزء المفعم بالحماس في القلب والرئتين هو تراث قديم يعود إلى «هوميروس»، أما أن

BK. 4.

(١)

CF eic Tusc Disp. 4.5, 10.

(٢)

(ويشير شيشرون في هذه الفقرة إلى جزأين الجزء العاقل، والجزء غير العاقل).

Tim. 69 d. 6 - 70 a 7.

(٣)

أفلاطون قد فهم هذه المواقع بالمعنى الحرفي أم لا، فمن الصعب أن نحسم ذلك. فربما كان يقصد بهذه المواقع نقاط التأثير المتبادل للمباديء المتنوعة للنفس على البدن، ألم يضع ديكارت (الذي كان يؤمن بغير شك بروحانية النفس) نقطة التأثير المتبادل في الغدة الصنوبرية؟. لكن من الصعب أن نعتقد أن أفلاطون قد وضع السيكولوجيا (علم النفس عنده) بطريقة نسقية كما يظهر لنا من الملاحظات الآتية:

أعلن أفلاطون أن النفس خالدة، وهو يعلمنا في «طيماوس»، يقيناً، أن الجزء العاقل من النفس هو وحده الذي يتمتع بهذا الامتياز^(١). لكن إذا كانت الأجزاء الأخرى من النفس فانية أو قابلة للفناء، فلا بد أن يكون من الممكن عندئذ فصلها عن الجزء العاقل بطريقة ما غامضة أو خفية، أو لا بد أن تشكل نفساً أو أنفساً أخرى مختلفة. وربما قلنا إن إصراره الواضح على بساطة النفس في محاوراة «فيدون» يشير إلى الجزء العاقل، أما في «الأساطير» (مثلاً في محاورتي «الجمهورية»، و«فايدرس») فهي تعني أن النفس باقية في شمولها، فهي على الأقل تحتفظ بالذاكرة في حالة انفصال عن البدن. ولا أقصد بذلك أن أقول إن كل ما تضمنته «الأساطير»، لا بد أن يؤخذ بحرفيته، لكنني أود فقط أن أشير إلى افتراضها الواضح أن النفس بعد الموت تحتفظ بالذاكرة وهي متأثرة بحياتها السابقة في البدن - سواء ما هو خير أو شر - تتضمن إمكان بقاء النفس في شمولها، محتفظة على الأقل، بالقوى البعيدة لممارسة الوظائف الحماسية والشهوانية، حتى إذا لم تستطع ممارسة هاتينوظيفتين بالفعل في حالة انفصالها عن البدن. غير أن ذلك لا يبقى سوى تأويل ممكن فحسب. وعلى ضوء عبارات أفلاطون الصريحة ومن منظور موقفه الثنائي العام، سوف يبدو من المرجح جداً أن النفس العاقلة هي وحدها التي تبقى بعد الموت وأن الجزئين الآخرين من النفس يفنيان تماماً^(٢). وإذا كان تصور العناصر الثلاثة للنفس على أنها ثلاثة أجزاء متصارعة، مع تصور الأنفس الثلاثة. فإن ذلك يكون ببساطة برهاناً على أن أفلاطون لم يقم أبداً بتفكيح السيكولوجيا (أو علم النفس عنده) أو أنه درس جيداً مضامين العبارات التي ذكرها.

Tim. . I bid.

(١)

Tim. 69 c 2 - e 4 .

(٢)

٣ - لماذا يؤكد أفلاطون الطبيعة الثلاثية للنفس؟ يمكن أن يعود ذلك أساساً إلى واقعة واضحة هي الصراع داخل النفس؟ ففي محاوره «فايدرس» وردت مقارنة شهيرة^(١)، كان فيها العنصر العقلي يشبه الحوذي، والعنصران الآخران: المتحمس والشهواني بحصانين^(٢). أحد الحصانين أصيل (العنصر المتحمس وهو الحليف الطبيعي للعقل، «يحب الشرف مع الاعتدال والتواضع») أما الحصان الآخر فهو سيء (العنصر الشهواني «وهو صديق لكل شغب ووقاحة»). وعلى حين أن الحصان الأصيل تسهل قيادته وفقاً لتوجيهات السائق، فإن الحصان السيء لا يحكمه شيء، ويميل إلى طاعة صوت الانفعالات الحسية، ولذلك فلا بد أن يكبح السوط جماحه. ومن ثم فإن أفلاطون يأخذ كنقطة بداية أو انطلاق واقعة التجربة التي تقول أنه يوجد داخل الإنسان، في العادة، متبعان متنافسان للسلوك، لكنه لم يناقش قط مناقشة حقيقية كيف يمكن أن تتوافق هذه الواقعة مع وحدة الوعي، ومما له مغزاه أنه يسلم صراحة أن «التفسير ما هي النفس، فإن ذلك سيكون عملاً شاقاً مضنياً وطويلاً أشبه بأعمال الآلهة يفوق قدرة البشر»، في حين أنه «يكفي أن نقدم صورة مجازية مختصرة لها فهذا ما يلائم قدرة الإنسان»^(٣). وقد تنتهي، إذن، إلى أن الميل إلى النظر إلى المبادئ الثلاثة للسلوك على أنها مبادئ لنفس واحدة موحدّة. والميل إلى النظر إليها على أنها أجزاء يمكن أن تنفصل - هما ميلان يظان لا يمكن التوفيق بينهما في سيكولوجيا أفلاطون.

غير أن من الواضح أن اهتمام أفلاطون الأساسي كان اهتماماً أخلاقياً في إصراره على حق العنصر العاقل في القيادة والتصرف كسائق للعربة. والجزء العاقل من النفس في «طيماوس» خالد وهو العنصر الإلهي. ويقال إن «الصانع» هو الذي أوجده من نفس

(١) تسمى بأسطورة المركبة المجنحة بقول أفلاطون:

«سوف نشبه طبيعة النفس بمركبة من جوادين مجنحين وسائق يقودهما. أما نفوس الآلهة فجيادها وسائقها كلهم أخيار ومن سلالة خيرة.. وأحد الجياد جميل وأصيل. أما الثاني فهو على العكس من ذلك سواء في طبعه أو في سلالته. ويترتب على ذلك أن تكون مهمة السائق شاقة ومضنية... الخ»
٢٤٦ ب ص ٧٠ - ٧١ من ترجمة الدكتورة أميرة مطر السالفة الذكر (المترجم).

246 a, 6 ff.

(٢)

246 a 4 - 6.

(٣)

مكوّنات عالم الروح. في حين أن الأجزاء الفانية من النفس - مع البدن - قد صنعتها آلهة السماء^(١). ولا شك أن ذلك تعبير صوفي عن واقعة أن العنصر العاقل في النفس هو الأسمى وقد ولد ليحكم ويقود، فمن حقه الطبيعي أن يحكم، لأنه أكثر شبيهاً بالآلهة. وله وشائج قريى طبيعية مع العالم العقلي غير المنظور؛ فهو يمكننا من التأمل، في حين أن عناصر النفس الأخرى مقيدة أساساً بالبدن، أعني بعالم الظاهر، وليس لها جزء مباشر في العقل والنشاط العقلي، ولا يمكن لها مشاهدة عالم المثل.

ويعود التصور الثنائي للظهور من جديد عند الأفلاطونية المحدثّة، وعند القديس أوغسطين، وعند ديكارت... الخ^(٢). فضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من اعتناق النظرية المشائية عن النفس عند القديس توما الأكويني ومدرسته. فإن طريقة أفلاطون في الحديث بقيت - ولابد أن تبقى على الدوام - هي الطريقة «الشعبية» في الحديث بين المسيحيين ما دامت الواقعة التي تأثرت بفكر أفلاطون، واقعة الصراع داخل الإنسان، تخيم بشكل واسع وعلى نحو طبيعي، على عقول أولئك الذين يدعمون الأخلاق المسيحية - غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن القول بأننا نشعر بهذا الصراع داخل أنفسنا يتطلب وجهة نظر أكثر توحيداً للنفس مما تقدمه سيكولوجيا أفلاطون، لأنه إذا ما كان هناك كثرة من الأنفس داخل الإنسان - النفس العاقلة والنفس غير العاقلة، فإن وعينا عندئذ بالصراع الذي يحدث داخل أنفسنا، والوعي بالمسئولية الأخلاقية، لن يكون من الممكن تفسيرهما. وأنا لا أقصد بذلك أن أقول إن أفلاطون كان غافلاً تماماً عن هذه الحقيقة، وإنما أود بالأحرى أن أقول إنه شدد على جانب واحد من هذه الحقيقة ثم مال إلى إهمال الجانب الآخر، ومن ثم فشل في تقديم أي سيكولوجيا عقلية مقنعة حقاً.

٤ - أما أن أفلاطون أكد خلود النفس فذلك أمر واضح بما فيه الكفاية، وسوف يظهر من أقواله الصريحة - كما رأينا - أن هذا الخلود محصور في جزء واحد من النفس هو «النفس العاقلة» رغم أنه يمكن جداً أن تبقى النفس في شمولها، رغم أنها لا يمكن - وهذا واضح جداً - أن تمارس وظائفها الدنيا في حالة انفصالها عن البدن. صحيح أن الموقف

41 C 6 - 4 e 4 , 69 b 8 - C 8.

(١)

CF. St. Aug; Homa anima rationalis est mortali (De Moribus Ecc. Cath.), 27.

(٢)

الأخير قد يبدو أنه يؤدي إلى نتيجة تقول إن النفس تكون أشد نقصاناً وسوءاً في حالة انفصالها عن البدن أكثر منها في هذه الحياة الفانية - وهي نتيجة سوف يرفض أفلاطون، يقيناً، قبولها.

يبدو أن الرغبة في التخلص من الجزاءات بعد الموت هي التي تدفع، إلى حد ما على الأقل، إلى التخلص تماماً من الأساطير الأفلاطونية. كما لو كانت نظرية الثواب والعقاب غير مناسبة، بل حتى عدائية، للأخلاق. لكن هل من الإنصاف، أو هل يتفق مع النقد التاريخي، أن ننسب مثل هذا الموقف عن أفلاطون؟ إن هناك أمراً واحداً لا بد من التسليم به وهو أنه لم يكن يقصد أن تؤخذ تفصيلات الأساطير على محمل الجد، (والكل يعترف بذلك) ومع ذلك فالأمر مختلف أتم الاختلاف أن نقول إن تصور الحياة المقبلة، الذي يحدد طابعها السلوك في هذه الحياة، هو نفسه «أسطوري». فليس هناك دليل حقيقي على أن أفلاطون نفسه نظر إلى الأساطير برمتها على أنها محض هراء: ولو كان قد فعل، فلماذا عرضها على الإطلاق؟ يبدو لكاتب هذه السطور أن أفلاطون لم يكتثر على الإطلاق بنظرية الجزاءات، وذلك أحد الأسباب التي جعلته يُسلم بالخلود. ولا بد أنه كان سيتفق مع لينتز في قوله: «لكي نشبع أمل الجنس البشري، فلا بد أن نبرهن على أن الله الذي يحكم كل شيء عادل وحكيم، وأنه لن يترك شيئاً بلا مكافأة أو عقاب، وتلك هي الأسس العظيمة للأخلاق...»^(١).

كيف حاول أفلاطون إثبات الخلود..؟

(أ) يذهب سقراط في محاوره «فيدون» إلى أن الأضداد تنتج من الأضداد كما ينتج «الضعيف من القوى»، و«البقطة من النوم، والنوم من البقطة». ولما كانت الحياة والموت ضدين، فإن الموت ينتج عن الحياة، ولا بد لنا، إذن أن نفترض أن الحياة تخرج من الموت.

وتقوم هذه الحجة على زعم بلا برهان عن عمليات دائرية أزلية: كما نفترض كذلك أن الضد ينشأ من الضد تماماً كالمادة التي ينشأ عنها أو يُصنع منها. ويصعب أن تكون هذه

(١) من رسالة إلى شخص مجهول كتبها لينتز حوالي عام ١٦٨٠ - راجع الأعمال الفلسفية للينتز ص ٩. (المؤلف).

الحجة مقنعة لنا: إلى جانب أنها لا تقول شيئاً عن وضع النفس في حالة انفصالها عن البدن، ولا بد أن تؤدي بذاتها إلى نظرية عودة عجلة الميلاد^(١)، فالنفس في «حقبة» ما على الأرض ليس لديها تذكر واع بأي حقبة سابقة أخرى على الأرض. وبالتالي فإن كل «ما تثبته» هو أن النفس تبقى وليس أن الفرد يبقى من حيث هو فرد.

(ب) والحجة التالية التي وردت في «فيدون»^(٢). هي حجة مستمدة من العامل القَبْلِي للمعرفة، فالناس لديهم معرفة بالمقاييس والمعايير المطلقة وهي متضمنة في أحكام القيمة لديهم. غير أن هذه المسائل المطلقة لا توجد في العالم الحسي: ومن ثم فلا بد أن يكون الإنسان قد شاهدها في حالة تسبق الوجود. وقل مثل ذلك في الإدراك الحسي فهو لا يستطيع أن يزودنا بمعرفة عن ما هو ضروري وكلي. غير أن الشباب. حتى الشاب الذي لا علم له بالرياضيات يستطيع من خلال عملية إثارة السؤال بدقة بلا تعليم، أن يصل إلى «استخلاص» حقائق رياضية. ولما لم يكن قد تعلمها من أي شخص، وليس في استطاعته أن يصل إليها عن طريق الإدراك الحسي، فإن معنى ذلك أنه كان قد أدركها في حالة من الوجود السابق، وأن عملية التعلم ليست سوى عملية تذكر (قارن محاورة «مينون» ٨٤ وما بعدها).

والواقع أن عملية طرح السؤال التي استخدمها سقراط في محاورة «مينون» هي في الحقيقة طريقة للتعليم. وهي على أية حال تفترض ضمناً قدراً معيناً من المعرفة الرياضية، وعلى أية حال فإذا لم يكن من الممكن تفسير العلم الرياضي عن طريق «التجريد»، فإن الرياضيات لا تزال من الممكن أن تكون علماً قِليلاً، دون أن نضطر إلى التسليم بوجود

(١) الفكرة أساساً هندية، وهي تعني أن هذه الحياة هي حلقة في سلسلة حيوات يحياها المرء يحددها فعله في الحياة السابقة، كما تعني أيضاً التناسخ، والمعاناة في عملية التناسخ بسبب أعمال المرء السيئة. قارن مصطلح Karma في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٦٥، مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

سابق. وحتى لو افترضنا أن الرياضيات يمكن أن تعمل - على الأقل نظرياً - بطريقة قبلية تماماً بواسطة غلام «مينون» العبد، فليس من الضروري أن يكون له وجود سابق: فهناك على الدوام بديل على الطريقة الكانطية^(١).

ويشير سميّاس^(٢) إلى أن هذه الحجة لا تبرهن إلا على أن النفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن: فهي لا تبرهن على أن النفس تبقى بعد الموت. وهكذا يلاحظ سقراط أن الحجة من مسألة التذكر لا بد أن تؤخذ مرتبطة بالحجة السابقة.

(ج) والحجة الثالثة في «فيدون» (أو الحجة الثانية إذا ما أخذنا الحجتين السابقتين مرتبطتين معاً) فهي تنبع من الطبيعة البسيطة غير المركبة للنفس - من روحانيتها كما لا بد أن نقول^(٣). فالأشياء الممرئية مركبة وهي تخضع للتحلل والموت - والبدن هو من بين هذه الأشياء. وفي استطاعة النفس أن تقوم بمعاينة المثل غير الممرئية الدائمة التي لا تفتنى. وعندما تصبح النفس هكذا على اتصال بالمثل فإنها تظهر أكثر شبيهاً بالمثل منها بالأشياء المادية الممرئية، إنها تبدو أكثر قرباً مما هو إلهي أكثر منها مما هو فان. وربما اعتقدنا أن النفس «إلهية» - وكان ذلك يعني عند اليونان أنها خالدة وغير متغيرة.

(ولقد تطورت هذه الحجة إلى حجة من أنشطة أعلى للنفس وروحانية المفهوم إلى الطبيعة الروحية والبسيطة للنفس).

(د) هناك حجة أخرى في معاصرة «فيدون» وردت في ردّ سقراط على اعتراضات «قيس» (بالنسبة لدحض سقراط لفكرة «الظاهرة المصاحبة» التي اقترحها سميّاس، وقد أشرتُ إليها في وقت سابق). يذهب «قيس»^(٤) إلى أن ما تستهلكه النفس من طاقة في حياتها البدنية المتلاحقة يمكن أن يجعلها «تبلى»، وفي النهاية سوف «تفتنى تماماً وتكون

(١) لا أعني بذلك قبول النقد الكانطي، وإنما أريد فحسب الإشارة إلى أنه حتى على زعم أفلاطون، فإن نتيجته هي النتيجة الوحيدة الممكنة.

77.

(٢)

78 b 4 - 80 e 1.

(٣)

86 e G - 88 b 8 .

(٤)

أحد الأموات». ويرد سقراط على ذلك ببرهان آخر على الخلود^(١). فمن المسلّم به أن المثل موجودة، ووجود أحد المثل لن يسمح بوجود مثال مضاد، وكذلك لا يسمح للشيء الذي هو ما هو عليه بفضل مشاركته في مثال واحد بالوجود المتأني مع مثال مضاد، فعلى الرغم، مثلاً، من أننا نستطيع أن نقول إن النار دافئة، ولن تسمح بمحمول مضاد هو «البارد» في وقت متأن. والنفس هي ما هي عليه بفضل مشاركتها في مثال الحياة: ومن ثم فهي لن تسمح بوجود المثال المضاد وهو «الموت». وعلى ذلك فعندما يقترب الموت، فإن النفس إما أن تموت أو تنسحب، أما أنها لا تفنى فذلك أمر مفترض. وإذا شئنا الدقة، فإن هذه الحجة، إذن، ينبغي أن لا نسمى بحجة «عدم فناء» النفس ما دما نسلّم بروحانيتها. ولقد فهم سقراط أن «قبيس» يقبل بروحانية النفس، ولكنه يذهب إلى أنها يمكن أن تذبل أو «تبلى» هي نفسها. ويرد سقراط على ذلك بصفة خاصة ورده هو أن المبدأ الروحاني لا يمكن أن يذبل أو يبلى ذاته.

(هـ) يفترض سقراط في محاوراة «الجمهورية»^(٢). مبدأ عدم إمكان تدمير الشيء أو فئاته إلا عن طريق الشر الكامن فيه، وشرور النفس هي «الظلم، والإفراط، والجبن، والجهل»^(٣). إلا أن هذه الشرور لا تدمر النفس، فالرجل الظالم إلى أقصى حد ربما يعيش فترة طويلة، بل ربما أطول من الرجل العادل. لكن إذا لم يتم تدمير النفس عن طريق فسادها الداخلي، فإنه من غير المعقول أن يكون من الممكن لشر خارجي أن يدمرها. (ومن الواضح أن هذه الحجة تفترض الثنائية).

(و) وتذهب الحجة في محاوراة «فايدروس»^(٤) إلى أن الشيء الذي يحرك شيئاً آخر، ويحركه شيء آخر، - ربما يكفّ عن الحياة كما يمكن أن يتوقف عن أن يحركه شيء آخر. غير أن النفس هي مبدأ الحركة الذاتية^(٥). وهي مصدر الحركة وباديتها. وما هو

(١) 103 C 10 - 107 a 1.

(٢) 608 d 3 - 611 a 2.

(٣) هذه الشرور أو الآفات هي أضداد الفضائل الرئيسية الأربع: العدالة، والاعتدال والشجاعة، والحكمة أو المعرفة. [المترجم].

(٤) 608 d 3 - 611 a 2.

(٥) 245 C 5 ff.

بداية ينبغي أن يكون غير مخلوق أو حادث؛ لأنه لو كان مخلوقاً أو حادثاً لما كان بداية. لكنها إذا لم تكن مخلوقة فهي غير قابلة للفناء، لأنه إذا ما تدمرت النفس التي هي بداية الحركة، فإن الكون كله والخليقة بأسرها، «سوف تنهار وتنتهي إلى التوقف».

وما أن نسلّم بأن النفس هي مبدأ الحركة^(١)، فلا بد أن يكون لها وجود دائم، (إذا كانت الحركة موجودة منذ البداية) لكن من الواضح أن ذلك لا يقدم دليلاً على الخلود الشخصي، لأن كل ما تكشف عنه هذه الحجة هو أن النفس الفردية ربما صدرت عن نفس العالم الذي تعود إليه عند موت البدن، ومع ذلك فعند قراءة «فيدون» بصفة عامة، والأساطير الموجودة في فيدون. و«جورجياس»، و«الجمهورية»، فإن المرء لا يستطيع أن يتجنب أن يأتيه انطباع بأن أفلاطون كان يؤمن بالخلود الشخصي الحقيقي. وفضلاً عن ذلك فإن فقرات مثل تلك التي يتحدث فيها سقراط عن هذه الحياة على أنها إعداد للأزل^(٢) والملاحظات التي يديرها سقراط في محاوره «جورجياس»^(٣) والتي تقول أن «يوربيدس» ربما كان على حق في قوله إن الحياة هنا هي في الواقع موت، والموت هو في الواقع حياة (وهي الملاحظة التي كانت طوق النجاة عند «أورفيوس») - هذه كلها لا تسمح لأي إنسان أن يفترض أن أفلاطون - في تعاليمه عن الخلود - كان يريد أن يؤكد الدوام المحض للنفس العاقلة دون أدنى وعي شخصي أو استمرار للهوية الذاتية، والأدنى جداً إلى المعقول أن نفترض أنه كان سيوافق «لينتز» عندما تساءل: «ما الذي يمكن أن تستفيده، ياسيدي، إذا ما أصبحت ملكاً على الصين شريطة أن تنسى ما كنته؟ ألا يكون الأمر واحداً لو أن الله في نفس اللحظة التي دمرك فيها، خلق ملكاً على الصين؟»^(٤).

وليس من الضروري أن ننظر في «الأساطير» بشيء من التفصيل، لأنها ليست سوى تمثيلات تصويرية للحقيقة التي أراد أفلاطون نقلها إلينا، أعني أن النفس باقية بعد الموت، وأن حياة النفس فيما بعد ستكون طبقاً لسلوكها على هذه الأرض. أما إلى أي حدّ كان

CF Laws 896 a 1 - b 5.

(١)

Rep. 489 b 3 .

(٢)

492 e 8 - 11.

(٣)

Duncan, p.9.

(٤)

أفلاطون يقصد جاداً القول بنظرية التناسخ المتتابع التي عُرِضت في صورة «أساطير» - ذلك أمر غير مؤكد: وعلى أية حال فهناك أمل، فيما يبدو، في أن تهرب النفس الفلسفية من عجلة التناسخ؛ بينما هناك، فيما يبدو أيضاً خطأ لا رجاء فيه سوف يُلقى بهم في طرطاروس Tartarus^(١) إلى الأبد. وتصوير الحياة المقبلة في الأساطير، كما ذكرنا من قبل، يصعب أن يتسق مع تأكيد أفلاطون بأن «النفس العاقلة» هي وحدها التي تبقى، وبهذا المعنى سوف أتفق مع «ريتير Ritter» في قوله: «لا يمكن أن نؤكد - عن يقين - أن أفلاطون كان مقتنعاً بخلود النفس، كما تعلّمه لنا أساطير محاورات «جورجياس»، و«فيدون»، و«الجمهورية»»^(٢).

وعلى ذلك فالنظرية السيكولوجية عند أفلاطون، لم تتضح بطريقة منظمة بحيث تنسق مع الأقوال «الدمماطيقية» - فلا شك أن اهتمامه كان ذا طابع أخلاقي، إلى حد كبير. غير أن ذلك لا يعني القول بأن أفلاطون لم يقدم أي ملاحظات سيكولوجية دقيقة، يمكن أن نجد لها متناثرة في محاوراته، وأن علينا أن ننظر فقط في الأمثلة التوضيحية التي قدّمها في محاوره «تياتيروس» عن عمليتي التذكر والنسيان، أو التفرقة بين الذاكرة والتذكر في محاوره «فيلابوس»^(٣).

(١) الجحيم أو المنطقة الدنيا من العالم السفلي في الأساطير اليونانية حيث يعاقب أعتى الأشرار - قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٣٠١ - ٣٠٢ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

Essence, P. 282.

(٢)

Theaet. 191 c 8 and FF. Phil. 33C 8 - 34 C2.

(٣)

” النظرية الأخلاقية ”

[١]. الخير الأقصى

الأخلاق عند أفلاطون هي أخلاق السعادة، بمعنى أنها موجهة نحو بلوغ الإنسان خيره الأقصى، في امتلاك ما يحتوي على السعادة الحقيقية. وربما قيل إن خير الإنسان الأقصى هو التطوير الحقيقي لشخصيته، بوصفه موجوداً أخلاقياً عاقلاً، والتهذيب الصحيح للنفس، وحياة الرفاهة المنسجمة بصفة عامة. فعندما تكون النفس الإنسانية في الوضع الذي ينبغي أن تكون فيه عندئذ يكون الإنسان سعيداً. هناك موقفان متطرفان مثيران للجدل - في بداية محاوره «فيلابوس» - يأخذ بهما «بروتارخس» وسقراط، فعلى الرغم من أنهما معاً متفقان على أن الخير لا بد أن يكون هو حالة النفس، فإن «بروتارخس» على استعداد للقول بأن الخير يعتمد على اللذة، في حين أن سقراط يؤكد أن الخير يعتمد على الحكمة. ويبدأ سقراط ببيان لنا أن اللذة بما هي كذلك لا يمكن أن تكون هي الخير البشري الحق والوحيد. طالما أن اللذة الخالصة غير المخلوطة بشيء آخر (والمفهوم أن الإشارة إلى اللذة الجسدية) التي لا يشارك فيه: لا العقل، ولا الذاكرة، ولا المعرفة، ولا الظن الصائب - أدنى مشاركة - «لن تكون حياة بشرية، وإنما ستكون حياة حيوان رخوي أو أي مخلوق من مخلوقات البحر يعيش في صدفة»^(١). ولا حتى «بروتارخوس» يمكنه الظن أن مثل هذه الحياة تليق بالموجود البشري. ومن ناحية أخرى فليست حياة «العقل الخالص» التي تخلو من أي لذة، يمكن أن تكون الخير الوحيد للإنسان. حتى لو كان العقل هو أعلى جانب في الإنسان وحتى إذا كان النشاط العقلي هو الوظيفة العليا للإنسان (لاسيما تأمل المثل) - فإن الإنسان ليس عقلاً خالصاً. وهكذا فإن الحياة الخيرة للإنسان لا بد أن تكون حياة «مختلطة»، فلا هي حياة العقل فقط، ولا حياة اللذة الحسية فحسب.

ومن ثم فأفلاطون على استعداد للتسليم بتلك اللذات التي لا يعقبها ألم. كاللذات العقلية مثلاً^(١). وكذلك اللذات التي تعتمد على إشباع الرغبة، شريطة أن تكون لذات بريئة، وتشبع باعتدال. تماماً مثل العسل والماء - لا بد من امتزاجهما بنسب صحيحة لكي نعدّ شرباً سائغاً، فنشعر باللذة، كذلك ينبغي أن يمتزج الشعور باللذة بالنشاط العقلي بنسب صحيحة لكي نحصل على الحياة الخيرة للإنسان^(٢).

أولاً وقبل كل شيء يقول أفلاطون إن الحياة الخيرة يجب أن تشمل على جميع المعارف من أصدق الأنواع، أى المعرفة الدقيقة لموضوعات لازمانية. إلا أن الإنسان الذي اعتاد فقط على معلومات الهندسة، وما فيها من خطوط ومنحنيات دقيقة، ولا علم له على الإطلاق بالمعارف التقريبية الترجيحية التي نلتقي بها في حياتنا اليومية. فإنه لن يعرف حتى كيف يتعرف على الطريق إلى منزله. وكذلك الفئة الثانية من المعارف، لا فقط تنوعات الفئة الأولى، لا بد أن نُسَلِّم بأن تكون «مزيحاً» ولن يصيب الإنسان بأي أذى شريطة أن يعترف بموضوعات الفئة الثانية على ما هي عليه، وألا يخطئ فيظن أن المعارف التقريبية الترجيحية هي الحقيقة الدقيقة، وبعبارة أخرى ليس على الإنسان أن يدير ظهره تماماً لهذه الحياة الفانية، وهذا العالم المادي، من أجل الوصول إلى الحياة الخيرة الصحيحة، وإنما عليه أن يعترف أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد، ولا العالم الأعلى، وإنما هو نسخة فقيرة من المثل الأعلى. يقول بروتارخس: «ينبغي السماح بالموسيقى إذا أردنا أن تكون حياة الإنسان حياة على الإطلاق» - رغم الواقعة التي يذكرها سقراط وهي أنها «ملينة بالمحاكاة والتخمين». ويعوزها النقاء^(٣).

ويظهر سؤال هو: الماء الذي سُمِّح به في وعاء المزج: ما مقدار العسل الذي يوضع فيه؟ والجواب عن هذا السؤال هو: ما مقدار اللذة المسموح بها، التي تعتمد على المعرفة؟ ويقول أفلاطون: إن المعرفة قد تزعم علاقة قُربى باللذات «الحقة» و«غير المختلطة». ولكن بالنسبة لما تبقى، فإن المعرفة لن تقبل إلا تلك اللذات التي تصاحب

CF. 51.

(١)

61b4 FF.

(٢)

62c1-4.

(٣)

الصحة والعقل السليم وأي شكل من أشكال الخيرية. أما لذات «الحق والشر» فهي لا تصلح بتاتاً أن تخدم لها مكاناً في هذا المزيج.

سر هذا المزيج الذي يشكل الحياة الخيرة يكمن في الميزان والنسبة: وحينما يكون هناك إهمال لهما، فلن يكون هناك مزيج أصيل، وإنما خليط مشوش، وبذلك يكون الخير شكلاً من أشكال الجميل الذي يتحدد على أساس الميزان والنسبة. وسوف تكون النسبة، والجمال، والحقيقة هي الأشكال الثلاثة أو «النفقات» الثلاث: بحيث تكون المكانة الأولى «للميزان المناسب» والمكانة الثانية للنسبة أو الجمال، أو الاكتمال. والمكانة الثالثة للعقل والحكمة. والمكانة الرابعة للعلوم والفنون. والمكانة الخامسة للذات التي تخلو من ألم (سواء اشتملت على إحساس فعلي أم لا). والسادسة للإشباع المعتدل للشهوة عندما لا تكون بالطبع، مؤذبة - هذا هو خير الإنسان الحق، والحياة الخيرة. والدافع الملح للبحث عنها هو الحب Eros والرغبة أو الشوق للخير أو السعادة.

ويشتمل الخير الأقصى للإنسان - أو السعادة - بالطبع على معرفة الله. وهذا واضح إذا ما كانت «الصور» هي أفكار الله - على حين أنه حتى في محادثة «طيمائوس» أخذت حرفياً وافترض أن الله بعيد عن المثل، ولتأملها - تأمل الإنسان الخاص للمثل - الذي هو عنصر مكوّن ومتكامل في سعادته، يجعله شبيهاً بالله. وفضلاً عن ذلك فلا يمكن لأي إنسان أن يكون سعيداً، دون أن يعترف بالدور الإلهي في العالم. ومن ثم يستطيع أفلاطون بسهولة أن يقول إن السعادة الإلهية هي النموذج لسعادة الإنسان^(١).

والآن يجب أن نتحقق السعادة بممارسة الفضيلة، وهو ما يعني أن تكون شبيهاً بالله بقدر ما يستطيع الإنسان أن يتشبه بالله: «إن علينا أن نتشبه بالله بقدر المستطاع وهذا يعني أن نكون أنقياء القلب بمساعدة الحكمة..»^(٢). «إن الآلهة ترعى كل إنسان يرغب في أن يكون عادلاً، شبيهاً بالله، بقدر ما يتسنى للإنسان أن يبلغ ذلك عن طريق ممارسة الفضيلة..»^(٣). ويعلق أفلاطون في محادثة القوانين «إن الله هو مقياس الأشياء، بمعنى أعلى كثيراً من أن يأمل فيه أي إنسان، كما يقولون». (وهو هنا يرد على «بروتاجوراس»)

Theaet 176 a 5 - 2 4.

(١)

Rep. 613 a 7 - b

(٢)، (٣)

« إن مَنْ يريد أن يكون عزيزاً عند الله، ينبغي عليه أن يكون شبيهاً به، قدر ما يتسنى للإنسان أن يفعل ذلك، وأن يكون كما يكون. ومن هنا كان الإنسان المعتدل صديقاً لله، لأنه يشبهه». ويستطرد قائلاً: إن تقديم القرابين للآلهة، والصلاة لها. «هو أنبل وأفضل الأشياء جميعاً. وهو أيضاً أسهل الطرق إلى الحياة السعيدة». لكنه يشير إلى أن قرابين الأشرار غير الأتقياء لا تقبلها الآلهة^(١). ولذلك تتعلق الفضيلة والعبادة بالسعادة ويرتبطان بها، حتى أنه على الرغم من أن ممارسة الفضيلة والأخذ بالحياة الفاضلة هما الوسيلة لبلوغ السعادة، فالفضيلة ذاتها ليست خارجية عن السعادة وإنما هي متكاملة معها. وعلى ذلك فخير الإنسان هو حالة للنفس أساساً، والإنسان الفاضل حقاً هو وحده الرجل الصالح الخير حقاً وهو السعيد حقاً.

[٢] الفضيلة:

(١) نستطيع بصفة عامة أن نقول إن أفلاطون قبلَ توحيد سقراط بين الفضيلة والعلم (أو المعرفة) ففي محاوره «بروتاجوراس»^(٢) يكشف سقراط - في معارضة السوفسطائي - أن من الخُلف المحال أن تقول إن العدالة يمكن أن تكون بغير تقوى أو أن يكون الظالم تقياً، حتى أن الفضائل المتعددة لا يمكن أن تكون مختلفة تماماً. وفضلاً عن ذلك فالرجل المسرف غير المعتدل هو مَنْ يسعى وراء ما يؤدي غيره، في حين أن الشخص المعتدل يسعى وراء ما هو خير ونافع حقاً. والحكيم هو مَنْ يسعى وراء ما هو خير ونافع حقاً، أما مَنْ يسعى وراء ما يؤدي فهو رجل أحمق. وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الاعتدال والفضيلة متباينين تماماً. ومن ناحية أخرى فالشجاعة الحقّة والبسالة الحقّة هي أن تقف ثابتاً في أرض المعركة عندما تعرف أن الخطر يحدق بك من كل جانب، فهي لا تعني الحمق المحض، وهكذا لا يمكن فصل الشجاعة عن الحكمة، كما أنه لا يمكن فصل الاعتدال عنها. ولم ينكر أفلاطون، بالطبع، أن هناك فضائل متميزة، وهي تتميز تبعاً لموضوعاتها، أو تبعاً لأجزاء النفس التي تكون عادات لها، إلا أن هذه الفضائل المتميزة

Laws, 715 e 7 - 717 a 3,

(١)

Protag. 33c 3 FF,

(٢)

كلها تشكل وحدة، إلى الحد الذي تكون فيه تعبيرات عن المعرفة ذاتها بالخير والشر. ومن ثم فالفضائل المتميزة تتحد مع الحصافة والتبصر أو معرفة ما هو خير حقاً للإنسان والوسيلة لبلوغ هذا الخير. لقد كان واضحاً في محاوره «مينون» أنه إذا كانت الفضيلة معرفة أو تبصراً لأصبح من الممكن تعلّمها. ولقد بيّن لنا في محاوره «الجمهورية» أن الفيلسوف هو وحده الذي يمتلك المعرفة الحقّة عما هو خير للإنسان. وليس هو السوفسطائي - الذي يقنع بالمفاهيم «الشعبية» عن الفضيلة - القادر على تعليم الفضيلة، بل فقط مَنْ لديه معرفة دقيقة: أعنى أنه الفيلسوف. ونظرية أن الفضيلة علم (أو معرفة) هي في الواقع تعبير عن واقعة أن الخير ليس حداً نسبياً فحسب، وإنما هو يشير إلى شيء مطلق لا يتغير: وإلا لما أصبح موضوع المعرفة.

ولقد تمسك أفلاطون، فيما يبدو بالفكرة التي تقول إن الفضيلة علم (معرفة) وأن الفضيلة يمكن تعلّمها، وكذلك بالفكرة التي تقول إنه لا أحد يرتكب الشر عامداً أو عن علم. فعندما يختار الإنسان ما هو شر في الواقع، *de Facto* فإنه يختار ما هو أدنى نفعاً. فهو يرغب في شيء يتخيل أنه خير، لكنه، في حقيقة الأمر، شر. ومن المؤكد أن أفلاطون اعترف بالطابع العنيد للشهوة الذي يناضل لكي ينجح نجاحاً عارماً مكتسحة السائق في اندفاعها المجنون لكي تبلغ ما يبدو لها خيراً، ولو استطاع الحصان الشرير أن يتغلب على مقاومة السائق فما ذاك - طبقاً لمبادئ أفلاطون، إلا بسبب أنه: إما أن السائق لا يعرف الخير الحق أو بسبب أن معرفته بالخير حُجبت، وقت الاندفاع الطائشة. ويبدو واضحاً أن هذه النظرية مورثة عن سقراط، وتتعارض مع تسليم أفلاطون الواضح بالمسئولية الأخلاقية. لكن في استطاعة أفلاطون أن يجيب بقوله: إن الرجل الذي يعرف ما هو الخير الحق قد يَسمح للانفعال الطاعي بتعظيم حكمه على الأقل مؤقتاً. بحيث يبدو له الخير الظاهري على أنه الخير الحق، رغم أنه مسئول عن أنه سمح للانفعال الطاعي بحجب العقل وتعتيمه. فقد رفض أن يوافق على أن الإنسان يختار الشر عامداً لأنه شر، ويمكن لأفلاطون أن يجيب فقط بقوله إن الإنسان قد قال: «أيها الشر، فلتكن خيراً لي» ولو أنه اختار ما هو شر أو ضار فعلاً. وهو يعلم أنه كذلك على نحو مطلق، فالسبب الوحيد لذلك هو أنه، على الرغم من معرفته، ثبت انتباهه على جانب واحد من الموضوع الذي

بداله خيراً. وربما كان حقاً مسئولاً عن تركيز انتباهه على هذا النحو. لكن لو أنه اختار، فإنه لا يمكن أن يختار إلا ما هو أدنى من الناحية العقلية. فقد يعرف المرء، تماماً أن قتله لعدوه سوف يلحق به الأذى حتماً، لكنه يختار أن يفعل ذلك لأنه يركز انتباهه على ما يبدو له خيراً مباشراً لإشباع رغبته في الانتقام، أو الحصول على نفع ما، عندما يقضي على عدوه. (وربما لاحظنا أن اليونان كانوا بحاجة إلى وجهة نظر أشد وضوحاً عن الخير والحق وعلاقة كل منهما بالآخر) فالقاتل قد يعرف جيداً أن القتل خطأ لكنه يختار ارتكابه لأنه ظهر له من بعض جوانبه خير. والقاتل الذي يعرف أن القتل خطأ قد يعرف كذلك، بالطبع، أن «الخطأ»، و«إلحاق الأذى أو الشر»، لا يمكن الفصل بينهما، لكن ذلك لا يسلب جانب الخير (أعني النفع أو الرغبة) الذي يرتبط بسلوكه وعندما تستخدم كلمة «شر» فإننا كثيراً ما نعني بها «خطأ». لكن عندما قال أفلاطون إن لا أحد يختار عامداً أن يفعل ما يعرف أنه شر، فإنه لم يقصد بذلك أن لا أحد يختار أن يفعل ما يعرف أنه خطأ. بل لا أحد يختار عامداً أن يفعل ما يعرف أنه من جميع الجوانب ضار لنفسه).

يدرس أفلاطون في محاورته «الجمهورية»^(١) أربع فضائل رئيسية أو أصلية هي: الحكمة والشجاعة أو الجلد، والاعتدال والعدالة. أما الحكمة فهي فضيلة الجزء العاقل من النفس، في حين أن الشجاعة هي فضيلة الجزء المتحمس (أو الغضبي)، وتعتمد فضيلة الاعتدال على اتحاد الجزء الغضبي والشهواني تحت قيادة العقل. أما العدالة فهي الفضيلة العامة التي تعتمد على أن كل جزء من أجزاء النفس يؤدي مهمته الخاصة في انسجام مناسب.

(٢) يعارض أفلاطون في محاورته «جورجياس» فكرة التوحيد بين الخير والشر من ناحية، واللذة والألم من ناحية أخرى. كما يعارض أخلاق «الإنسان الأعلى» التي عرضها «كالكيلس». ولقد حاول سقراط أن يبين في معارضة ما قاله «بولس»^(٢) - أن ارتكاب الظلم - كأن تقوم بدور الطاغية مثلاً - هو أشد سوءاً من أن تعاني من الظلم أو تتحملة، وهذا هو أعظم شر يمكن أن يعاني منه الإنسان. وارتكاب الظلم، فضلاً عن ذلك، ثم الإفلات بلا عقاب هو أسوأ الأمور جميعاً لأن ذلك لا يؤكد إلا أن الشر موجود داخل

النفس في حين أن العقاب ربما أدى إلى الإصلاح. ويقوم كالكيлис بتقسيم الموضوع أثناء النقاش، ولكي يبين أن سقراط يلجأ إلى «أفكار شعبية مبتذلة عن الحق، ليست طبيعية، وإنما هي فقط متواضع عليها عن طريق العرف»^(١) فارتكاب الشر قد يُنظر إليه بازدراء من وجهة نظر اجتماعية هي وجهة نظر العادات والتقاليد، غير أن هذه الأخلاق ليست سوى أخلاق القطيع. إن الضعفاء - وهم الغالبية العظمى - يتجمعون معاً لكيح جماع «النوع الأقوى من البشر»، ويدعون الحق في الأعمال التي تناسبهم - أي تناسب أفراد القطيع - ويصفون الأعمال التي تؤذيهم بأنها خطأ^(٢) «غير أن الطبيعة تثبت بين البشر والحيوانات معاً أن العدالة تكمن في حكم الأعلى والمتفوق وسيادته على الأدنى»^(٣).

ويشكر سقراط كالكيليس على صراحته في عرض رأيه بوضوح في أن «القوة هي الحق» لكنه يشير إلى أنه إذا ما قام الضعفاء وهم الغالبية العظمى باضطهاد «القوي» لكانوا هم بالفعل الأقوى، ولكان لهم ما يبررهم حسب مبادئ «كالكيليس». وليس ذلك مجرد ثرثرة لفظية لأنه إذا ما أصر كالكيليس على تأكيد رفضه لأخلاق العرف، فعليه أن يبين لنا كيف يكون الأقوى القاسي القلب الأناني المنعدم الضمير «أفضل كيفاً، من إنسان القطيع، وبالتالي له الحق في أن يحكم». ولقد حاول «كالكيليس» أن يرد على ذلك مؤكداً أن هذا الإنسان الأناني أكثر حكمة من «الطغّام ورعاع العبيد» ومن ثم فله أن يسعى إلى الحكم والسيطرة على رعاياه. وهي ملاحظة أثارت حفيظة سقراط، فراح يسأل: في هذه الحالة فإن من حق الطبيب أن يأكل ويشرب أكثر من أي شخص آخر، وأن يكون للإسكافي حذاء أكبر من حذاء أي شخص آخر. غير أن كالكيليس يبين أن ما يعنيه هو أن أولئك الذين هم حكماء وشجعان في إدارة الدولة ينبغي عليهم أن يحكموا الدولة فهم الأجدر بحكمها وأن العدالة تعني أن يكون لهم السيطرة على رعاياهم. ويؤكد كالكيليس - وقد ضجر بسؤال سقراط عما إذا كان ينبغي على الحاكم أن يحكم نفسه أيضاً - أنه ينبغي

Gorgias 482 e 3 - 6.

(١)

(٢) التشابه واضح مع آراء نيتشه، رغم أن أفكار نيتشه بعيدة كل البعد عن أفكار الطاغية السياسي

الفاجر.

483 d 5 - 6.

(٣)

على الرجل الأقوى أن يطلق لرغبته وانفعالاته العنان. وهذه الإجابة تعطي لسقراط الفرصة ليقارن بين الرجل المثالي عند كالكيلس والإناء المثقوب فهو يشحن نفسه على الدوام بالرغبة لكنه لا يشبع منها قط فحياته هي أقرب إلى حياة غراب الماء الشره^(١)، لا إلى حياة الإنسان، وكان كالكيلس على استعداد للتسليم بأن الأجرب الذي يقلل من حك جلده باستمرار تكون حياته أسعد. لكنه فزع من تبرير حياة المأبون (غلام اللواط) - وينقاد في النهاية إلى التسليم بأن هناك اختلافاً نوعياً بين اللذات. ويؤدي ذلك إلى النتيجة التي تقول إن اللذة تابعة للخير أو أن العقل - من ثم - ينبغي أن يحكم اللذات وأن يوافق عليها فقط بمقدار اتفاقها مع الصحة والانسجام ونظام النفس والبدن، وعلى ذلك فليس هو الرجل المسرف أو المفرط، بل المعتدل، هو الإنسان الخير حقاً السعيد حقاً. إن الإنسان المسرف يؤذي نفسه، ويدفع سقراط بالنقاش إلى نهايته «بأسطورة» استحالة الإفلات من الحكم بعد الموت^(٢).

(٣) يرفض أفلاطون، صراحة، القاعدة التي تقول: ينبغي على المرء أن يفعل الخير لأصدقائه والشر بأعدائه. فعمل الشر لا يمكن أبداً أن يكون خيراً. ويطرح «بوليمارخوس» في الكتاب الأول [من الجمهورية]: «فمن العدل إسداء الخير لأصدقائنا إن كانوا أخياراً، وإلحاق الأذى بأعدائنا إن كانوا أشراراً»^(٣). ويعترض سقراط (الذي يفهم «إلحاق الأذى» على أنه إيذاء حقيقي وليس مجرد عقاب - الذي ينظر إليه على أنه علاج) - بأن إلحاق الأذى هو أن تعمل ما هو أسوأ، وذلك يعني من زاوية الامتياز الإنساني - عدلاً أقل، حتى أنه - طبقاً لما يقوله بوليمارخوس - أن يقوم الرجل العادل بارتكاب ما هو سيء مثل الرجل الظالم، وذلك بالأحرى هو عمل الإنسان الظالم لا العادل.

(١) طائر يرد الماء بعد ابتلاعه باستمرار (المترجم).

Gorgias 523 FF.

(٢)

Rep. 335 a 7 - 8.

(٣)

” الدولة “

تطورت نظرية أفلاطون السياسية في ارتباط وثيق بالأخلاق عنده. فقد كانت الحياة اليونانية، أساساً، حياة جماعية، فهم يعيشون داخل دولة المدينة ولا يفكرون بعيداً عنها. حتى أنه لم يخطر ببال أي يوناني أصيل أن الإنسان يمكن أن يكون مواطناً صالحاً تماماً، لو أنه انفصل تماماً عن الدولة. طالما أن الحياة الخيرة أو الصالحة لا تكون ممكنة إلا داخل المجتمع ومن خلاله - والمجتمع يعني دولة المدينة. ولقد أدى التحليل العقلي لهذه الواقعة التجريبية إلى نظرية تقول إن المجتمع المنظم هو مؤسسة «طبيعية». وأن الإنسان هو أساساً حيوان اجتماعي - وهي نظرية مشتركة بين أفلاطون وأرسطو. أما النظرية التي تقول «إن المجتمع هو بالضرورة شر، وأنه يؤدي إلى قمع التطور الحر والنمو للإنسان» فهي نظرية غريبة تماماً عن اليوناني الأصيل (وسيكون حمقاً بالطبع أن نعرض الوعي اليوناني على أساس تشبيه المجتمع اليوناني بجماعة النمل أو خلية النحل، طالما أن النزعة الفردية كانت شائعة وتتجلى في الحرب الضروس بين الدول، وفي الصراعات الحزبية داخل الدول نفسها في آن معاً. على نحو ما تظهر مثلاً في المحاولات التي يقوم بها فرد من الأفراد لتنصيب نفسه طاغية. غير أن هذه النزعة الفردية لم تكن تمرداً ضد المجتمع بما هو كذلك. كانت بالأحرى تفترض سلفاً وجود المجتمع وتقبله). أما الفلاسفة من أمثال أفلاطون الذين انشغلوا بسعادة الإنسان وبالحياة الخيرة الحقيقية للإنسان، فقد كان من الضروري عندهم تحديد طبيعة الإنسان الحققة والوظيفة الصحيحة للدولة. فإذا كان جميع المواطنين سيئين من الناحية الأخلاقية لكان من المستحيل ضمان وجود دولة جيدة. وعلى العكس من ذلك إذا كانت الدولة سيئة، فسوف يجد المواطنون أنفسهم عاجزين عن العيش في حياة صالحة على نحو ما ينبغي أن تكون.

لم يكن أفلاطون الرجل الذي يقبل بفكرة أن هناك أخلاقاً للفرد وأخلاقاً أخرى للدولة. فالدولة مؤلفة من أفراد وهي توجد لقيادة الحياة الصالحة. وهناك قانون أخلاقي

مطلق يحكم جميع البشر وكل الدول: أما المنفعة أو المصلحة فلا بد أن تنحني وتركع أمام الحق. ولم ينظر أفلاطون للدولة على أنها شخص أو كائن حي يمكن، أو ينبغي لها، أن تتطور دون قيد أو كايح، ودون أدنى اهتمام بالقانون الأخلاقي: وليست هي الحكم في أمر الحق والباطل أو الصواب والخطأ، أو مصدر قانونها الأخلاقي، والتبرير المطلق لأفعالها كائنة ما كانت. وهذه الحقيقة عبّرت عن نفسها تعبيراً واضحاً في محاوراة «الجمهورية». فقد شرع المتحاورون في تحديد طبيعة العدالة. لكن في نهاية الكتاب الأول يعلن سقراط: «إنني لا أعرف ما هي العدالة»^(١) ثم يذهب في الكتاب الثاني^(٢) إلى أنهم لو درسوا الدولة فسوف يجدون نفس الأحرف «مكتوبة بحجم أكبر، وعلى نطاق أكبر». ذلك لأن العدالة في الدولة «سوف تكون أكبر، ويمكن تمييزها بسهولة أكثر». ولهذا فهو يقترح «أن نبحث عن طبيعة العدالة أولاً كما تنبدي في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بني الاثنين». إن المضمون الواضح لذلك هو أن مبادئ العدالة واحدة وهي هي نفسها في الفرد والدولة، فإذا عاش الفرد حياته كعضو في الدولة، وإذا كانت العدالة في أحدهما هي نفسها كالعدالة في الآخر تحددها العدالة المثالية، فسوف يتضح عندئذ أنه لا الفرد ولا الدولة يمكن أن يتحرر من القانون الأزلي للعدالة.

ويتضح الآن تماماً أنه ليس كل دستور قائم، ولا كل حكومة موجودة، يمكن أن تجسد المبدأ المثالي للعدالة، ولم يكن أفلاطون معنياً بتحديد الدول التجريبية القائمة، ولا الدولة على نحو ما ينبغي أن تكون، وهكذا أخذ على عاتقه في محاوراة «الجمهورية» أن يكتشف الدولة المثالية، النموذج الذي ينبغي أن تحذو حذوه الدول الموجودة بالفعل بقدر المستطاع. صحيح أنه في الكتاب الذي ألفه في شيخوخته - وهو محاوراة «القوانين» - قدم بعض التنازلات في سبيل إمكان التطبيق، إلا أن هدفه العام ظل كما هو تحديد أو رسم المعيار أو المثل الأعلى. وإذا لم تتطابق الدول التجريبية الموجودة مع المثل الأعلى فسوف يكون ذلك بالغ السوء بالنسبة لها. لقد كان أفلاطون مقتنعاً بعمق أن قيادة الدولة علم أو ينبغي أن تكون علماً. وأن رجل الدول إن هو أراد أن يكون كذلك بحق، لابد أن

354 C 1.

(١)

368 e 2 - 369 a 3.

(٢)

يعرف ما هي الدولة، وما الذي ينبغي أن تكون عليه حياتها، وإلا لخاطر بالدولة ومواطنيها وقادهم إلى كارثة وبذلك يثبت أنه ليس رجل دولة وإنما هو «سياسي» فاسد. لقد علّمته التجربة أن الدول القائمة بالفعل كانت خاطئة، فأدار ظهره للحياة السياسية العملية، دون أن يفقد الأمل في بذر البذور - للفن الحقيقي لإدارة الدولة - في نفوس أولئك الذين أخذ على عاتقه رعايتهم. ويتحدث أفلاطون في الرسالة السابعة عن تجربته المريرة أولاً مع الحكم الأوليجاركي عام ٤٠٤، ثم بعد ذلك مع عودة الديمقراطية، ثم أضاف: «لقد كانت النتيجة أنني أنا نفسي الذي كنتُ مفعم الحماس، في البداية للعمل السياسي، عندما أُمعنتُ النظر في دوامة الحياة العامة ورأيت حركة لا تنقطع للتيارات المتقلبة، أصابني الدوار، ورأيت في النهاية بخصوص الدول القائمة الآن أن نظام الحكم فيها بدون استثناء، نظام سيء. وأن دساتيرها المريضة لا علاج لها إلا من خلال معجزة يحالفها الحظ السعيد. وهكذا وجدني مدفوعاً إلى الاعتراف بقيمة الفلسفة الحقة. والتأكد من أنها هي وحدها التي تمكن الإنسان من معرفة العدل «والصواب» الذي تصلح به الدولة والحياة الخاصة. وأن الجنس البشري لن يخلص من شروره إلا إذا تولى السلطة السياسية فيه فلاسفة حقيقيون أصلاء. أو يصبح حكام العالم - بفضل معجزة إلهية - فلاسفة أصلاء...»^(١).

وسوف أُلخص النظرية السياسية عند أفلاطون أولاً كما ظهرت في محادثة الجمهورية، ثم بعد ذلك كما ظهرت في محاورتي «السياسي» و«القوانين».

١. الجمهورية

(١) توجد الدولة لكي تلبي حاجات الناس، فالبشر ليس كل فرد منهم مستقلاً عن الآخر. وإنما يحتاجون إلى مساعدة الآخرين وعونهم لتوفير ضرورات الحياة «وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد نسمى مجموع السكان دولة»^(٢). فالغاية الأصلية إذن للدولة هي غاية اقتصادية، ثم يتلو ذلك مبدأ تخصيص العمل وتقسيمه، فللناس المختلفين مواهب ومهارات طبيعية مختلفة. وهم يصلحون لخدمة الجماعة بأساليب وطرق مختلفة، وفضلاً عن ذلك فسوف يكون عمل الفرد

(١) EP. 7 325 d, G - 326 b 4. وقارن الدكتور عبد الغفار مكاوي «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون»

ص ١٢٧ - ١٢٨ كتاب الهلال عدد أغسطس عام ١٩٨٧ .

Rep. 369 C 1 - 4.

(٢)

الواحد متفوقاً نوعاً وكماً إذا ما انشغل بعمل واحد فحسب، وفقاً لمواهبه الطبيعية. فالعامل الزراعي لن ينتج محراثه أو فأسه، وإنما سيصنعها له الآخرون، الذين تخصصوا في صناعة مثل هذه الأدوات. وهكذا فإن وجود الدولة التي يُنظر إليها حالياً من منظور اقتصادي، سوف يتطلب وجود المزارعين والحائكين، وصانعي الأحذية، والنجارين، والحدادين، والرعاة، والتجار، وتجار التجزئة، والأجراء... الخ. غير أن الحياة التي يعيشها هؤلاء ستكون حياة قاسية وفجة إذا ما سارت بهؤلاء الناس وحدهم. أما إذا أردنا أن تكون دولة «رفاهية» فسوف يتطلب الأمر شيئاً أكثر من ذلك، ومن ثم فسوف يظهر الموسيقيون، والشعراء والمعلمون، والممرضون، والمهربات، والحلاقون، والطباخون، وصانعو الحلوى... الخ. لكن مع زيادة السكان نتيجة للرفاهية المتنامية للمدينة، فتصبح مساحة الأرض لا تكفي لتلبية حاجات المدينة، فنضطر إلى التمدد على أرض جيراننا، وهكذا يكتشف أفلاطون أن أصل الحرب هو سبب اقتصادي. (غنى عن القول أن ملاحظات أفلاطون يجب أن لا تفهم على أنها تبرير للحروب العدوانية: وبالنسبة لملاحظاته حول هذا الموضوع انظر القسم المتعلق بالحرب تحت عنوان «القوانين»).

(٢) لكن إذا كان لابد من شن الحرب فإنه بناء على أساس تقسيم العمل وتخصيصه - لابد من وجود فئة خاصة من حراس الدولة تركز نفسها أساساً لإدارة الحرب. وهؤلاء الحراس لابد أن يكونوا موهوبين بالعنصر المفعم بالحماس، بل لابد أن يتشبعوا أيضاً بروح الفلسفة، بمعنى أن يعرفوا الأعداء الحقيقيين للدولة. لكن إذا كانت ممارستهم لواجب الحراسة هذا يجب أن تستند إلى المعرفة، فلا بد من إخضاعهم لضرب من التربية. وهذه العملية التربوية تبدأ بالموسيقى بما تنطوي عليه من قصص. إلا أننا لن نسمح للأطفال في الدولة - فيما يقول أفلاطون - «أن تتلقى أذهانهم آراء هي في الغالب مضادة تماماً لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون»^(١). ويترتب على ذلك أن تلك الأفاصيص التي رواها «هوميروس» و«هزود» عن الآلهة لن نعلمها للأطفال، بل لن يُسمح بها في المدينة ما دامت تصور الآلهة وهي تنغمس في أعمال لا أخلاقية جسيمة، متخذة أشكالاً مختلفة... الخ. كذلك فإن القول بأن الآلهة تحدث في قسمها أو تنتهك الاتفاقات أمر لا

يطاق وينبغي أن لا نسمح به. وينبغي أن نصور الله - لا على أنه علة كل شيء سواء أكانت خيراً أم شراً وإنما هو علة الأشياء الخيرة وحدها^(١).

علينا أن نلاحظ - من ذلك كله - أنه على الرغم من أن سقراط بدأ المناقشة بالبحث عن أصل الدولة لتلبية الحاجات الطبيعية المختلفة للإنسان وتأكيد الأصل الاقتصادي للدولة، فإن الاهتمام سرعان ما تحول إلى مشكلة التربية، فالدولة لم توجد لتلبية الحاجات الاقتصادية للناس فحسب - لأن الإنسان ليس «إنساناً اقتصادياً» فقط - وإنما وجدت لتحقيق سعادة الناس، وتنميتهم في حياة خيرة صالحة وفقاً لمبادئ الدولة. وذلك يجعل التربية ضرورية، لأن أعضاء الدولة موجودات عاقلة. لكنها لا تقدم أي نوع من التربية. وإنما فقط تلك التربية التي تستند إلى الحق والخير. إن أولئك الذين يقومون بترتيب حياة الدولة، ويحددون مبادئ التربية، ويوزعون واجبات الدولة المختلفة على أعضائها المختلفين - يجب أن يكون لديهم علم بما هو الحق والخير فعلاً - وبعبارة أخرى ينبغي أن يكونوا فلاسفة. وهذا الإصرار على الحقيقة هو الذي تأدى بأفلاطون - كما يبدو لنا - أن يقترح اقتراحاً غير عادي باستبعاد شعراء الملاحم، والدراميين من دولته المثالية. وذلك لا يعني أن أفلاطون لم يكن متبهاً إلى جماليات هوميروس وسوفكليس، على العكس فبالضبط بسبب أن الشعراء يستخدمون لغة جميلة وخيالات فإن ذلك يجعلهم، في نظر أفلاطون، على هذا القدر من الخطورة، لأن جمال كلماتهم وسحرها هو - إن صح التعبير - السكر الذي يخفي السم الذي نرشفه ببساطة. لقد كان اهتمام أفلاطون اهتماماً أخلاقياً أساساً. فاعترض على طريقة الشعراء التي يتحدثون بها عن الآلهة. والطريقة التي يصورون بها شخصيات لا أخلاقية... الخ وبمقدار ما يُسمح به للشعراء في الدولة المثالية، فإن عليهم أن يأخذوا على أنفسهم تقديم نماذج لشخصيات أخلاقية طيبة؛ غير أن الشعر الدرامي والملحمي، بصفة عامة، سوف يتم استبعادهما من الدولة؛ أما الشعر الغنائي فسوف يُسمح به فقط تحت رقابة مشددة من سلطات الدولة؛ وهناك بعض الأنغام (كالأيونية والليدية) سوف يتم استبعادها وهي الأنغام اللينة أو الثملة. (ربما قلنا إن أفلاطون بالغ في النتائج السيئة المترتبة على السماح بالأعمال العظيمة في الأدب اليوناني. إلا أن المبدأ الذي دفعه إلى ذلك لا بد أن يعترف به جميع من يؤمنون -

جادين - بالقانون الأخلاقي الموضوعي حتى ولو كانوا على خلاف مع تطبيقاته الجزئية لهذا المبدأ. لأننا إذا ما سلّمنا بوجود النفس والقانون الأخلاقي المطلق، فإن من واجب السلطات العامة منع تدمير أخلاق أعضاء الدولة بقدر المستطاع، بحيث يُراعى عند القيام بأعمال المنع عدم إلحاق أضرار كبيرة. غير أن الحديث عن الحقوق المطلقة للفن هو ببساطة لغو فارغ. ولقد كان لدى أفلاطون ما يبرره تماماً في أن لا يسمح لنفسه أن يتأثر بهذه الاعتبارات الفارغة).

بالإضافة إلى ذلك فسوف تلعب الموسيقى والتدريبات الرياضية دوراً في تربية المواطنين الشبان في الدولة وهذه العناية بالبدن في حالة أولئك الذي سيكونون حراساً للدولة، ورياضيين محاربين، يخضعون لنظام متقشف «بسيط ومعتدل» ليس معداً لإنتاج رياضيين خاملين «يقضون حياتهم في النوم، وبمجرد ابتعادهم عن النظام المفروض عليهم، يتعرضون لأخطر الأمراض وأشدّها فتكاً». بل رياضيين تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد..^(١). (إن أفلاطون بهذه المقترحات لتربية الدولة للشباب - بدنياً وذهنياً - يستبق ما رأيناه متحققاً على نطاق كبير، وما قد نعرف أنه يمكن استخدامه لأغراض خيرة أو شريرة على السواء. غير أن ذلك هو على كل حال مصير معظم المقترحات العملية في نطاق الحياة السياسية، إنه على حين أنه يمكن استخدامها لمنفعة الدولة أعني مصلحتها الحقيقية، فإنه يمكن أيضاً إساءة استخدامها وتطبيقها بطريقة لا تجلب سوى الأذى للدولة. ولقد عرف أفلاطون ذلك جيداً، وكانت مسألة اختيار حكام الدولة بالغة الأهمية بالنسبة له).

(٣) عندنا حتى الآن طبقتان عظيمتان في الدولة: الطبقة الدنيا من الحرفيين والطبقة العليا من الحراس، والسؤال الذي يظهر هو: مَنْ منهم يصبحون حكاماً للدولة؟ يجيب أفلاطون: «لابد من اختيارهم - بعناية - من طبقة الحراس. وأن لا يكونوا من الشباب: بل من خير الرجال في طبقتهم: ذكاء وقوة حريصين على الدولة، محبين لها، ينظرون إلى مصلحة الدولة على أنها مصلحةهم الخاصة، بمعنى أولئك الذين يفعلون ما يرونه نافعاً للدولة بغض النظر أن يتفق ذلك - أو لا يتفق - مع نفعهم الخاص. وأولئك الذين نراقبهم

منذ نعومة أظافرهم لنرى أنهم يعملون ما هو خير للدولة، ولا يتخلون أبداً عن هذا المبدأ في سلوكهم - ويختارون كحكام للدولة. وهؤلاء هم الحراس المثاليون للدولة، وهم في الواقع - الجديرون حقاً باسم «الحراس» أما الآخرون الذين كنا حتى الآن نطلق عليهم اسم الحراس فهم «المساعدون» الذين تكون مهمتهم تدعيم قرارات الحكام»^(١). (سوف ندرس تربية الحكام بعد قليل).

ومن ثم فالنتيجة هي أن الدولة المثالية تتألف من ثلاث طبقات كبرى (باستثناء طبقة العبيد التي هي أكبر قليلاً) طبقة الحرفيين في القاع تعلوهم طبقة العسكريين والمساعدين، ثم طبقة الحراس في القمة.

إنه على الرغم من أن طبقة المساعدین تشغل مركزاً أكثر شرفاً من طبقة الحرفيين - فإنه ينبغي أن لا يكونوا حيوانات شرسة - يفترسون من هم أقل منهم. وحتى عندما يكونون أكثر قوة من مواطنيهم فينبغي أن يكونوا حلفاء وأصدقاء لهم، ولذلك فمن الضروري للغاية التأكد من أنهم حصلوا على التربية الصحيحة وأسلوب الحياة المناسب. ويقول أفلاطون إنه يجب أن لا يمتلكوا ملكية خاصة بهم بل أن يتلقوا كل ما يحتاجون إليه من إخوانهم المواطنين، وأن يعيشوا حياة مشتركة كما يعيش الجنود في المعسكرات: فلا يمسكون - أو يلمسون - ذهباً ولا فضة^(٢): «وفي ذلك سيكون خلاصهم، وخلاص الدولة»^(٣) فهم عندما يبدأون في تجميع الثروة أو الملكية الخاصة، فسرعان ما يتحولون إلى طغاة.

(٤) علينا أن نتذكر أن أفلاطون شرع، في بداية المحاورة في تحديد طبيعة العدالة، ووجد أن تلك مهمة صعبة. وكان هناك اقتراح مفاده أنه ربما أمكن رؤية العدالة، على نحو أوضح لو أنهم فحصوها كما توجد في الدولة. وعند الحد الحالي من النقاش الذي تم فيه تخطيط الطبقات المختلفة في الدولة، أصبح من الممكن رؤية العدالة في الدولة. إن الحكمة في الدولة تكمن في طبقة صغيرة هي طبقة الحكام أو الحراس. والشجاعة في

Rep. 414 b 1 - 6.

(١)

(٢) «سوف نؤكد لهم أن لديهم في نفوسهم على الدوام ذهباً وفضة، وهبها الله لهم. وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم» الجمهورية ص ٢٩٣ الترجمة العربية (المترجم).

5 - 6.

(٣)

الدولة تكمن في المساعدين. والاعتدال في الدولة يرجع إلى تبعية المحكومين للحكام. أما عدالة الدولة فهي أن يؤدي كل فرد عمله دون أن يتدخل في عمل الآخرين. ويكون الفرد عادلاً عندما تعمل عناصر النفس في انسجام بحيث يتبع العنصر الأدنى العنصر الأعلى. وعلى ذلك تكون الدولة عادلة أو صالحة عندما تقوم جميع الطبقات والأفراد الذين ستتكون منهم بأداء وظائفهم بالطريقة المناسبة. أما الظلم السياسي فهو - من ناحية أخرى - يكمن في الروح المتطفلة المضطربة التي تجعل إحدى الطبقات تتدخل في عمل الطبقة الأخرى^(١).

(٥) يدرس أفلاطون في الكتاب الخامس من «الجمهورية» الاقتراح الشهير «بشيوعية» الزوجات والأطفال - إذ ينبغي تدريب النساء كالرجال تماماً: فلن تبقى الزوجات في المنزل، في الدولة المثالية، لرعاية الأطفال، بل ينبغي تدريبهن على الموسيقى والنظام العسكري، والتدريبات البدنية، كالرجال تماماً، ومبرر ذلك هو أن الرجال والنساء يختلفون، ببساطة فيما يتعلق بالأدوار التي يؤديها في تناسل النوع. صحيح أن المرأة أضعف من الرجل إلا أن المواهب الطبيعية موجودة عند الجنسين على حد سواء. أما فيما يتعلق بطبيعتها، فإن المرأة يُسمح لها بجميع الممارسات المتاحة للرجل حتى الحرب. وسوف تختار النساء المؤهلات تأهيلاً جيداً للمشاركة في الحياة والواجبات الرسمية للحراس في الدولة. ويعتقد أفلاطون أنه طبقاً لمبادئ تحسين النسل، فإن علاقات الزواج بين المواطنين - لا سيما الطبقات العليا في الدولة - ينبغي أن تتم تحت سيطرة الدولة. وعلى ذلك فزواج الحراس - أو المساعدين - بحيث يكون تحت رقابة مشرفين، مع الأخذ بعين الاعتبار لا فقط القيام بواجباتهم الرسمية على أكمل وجه بل أيضاً الحصول على أفضل نسل ممكن أن يُربى في حضانة الدولة. لكن علينا أن نلاحظ أن أفلاطون لا يقترح أي شيوعية كاملة للزوجات بمعنى الإباحية أو الممارسة الجنسية الطليقة. فطبقة الحرفيين تبقى لها الملكية الخاصة والأسرة: أما في الطبقتين الأعلى، فيتم إلغاء الملكية الخاصة والأسرة، وذلك لصالح الدولة. وفضلاً عن ذلك فزواج الحراس والمساعدين، ينبغي أن ينظم تنظيماً دقيقاً: فعليهم أن يتزوجوا من النساء اللاتي يحددن لهم من قبل المشرفين المختصين، وأن يمارسوا الجنس وينسلوا أطفالاً في

الأوقات التي تحدد لهم وليس في أوقات أخرى. وإذا حدث أن كانت هناك علاقات جنسية خارج الحدود المتفق عليها ونتج عن ذلك أطفال فينبغي التخلص منهم^(١). فأطفال الطبقات العليا الذين لا يناسبون الحياة في تلك الطبقات، لكنهم ولدوا «بطريقة شرعية»، فإنهم سوف يهبطون إلى طبقة الحرفيين.

(لقد كانت مقترحات أفلاطون في هذا الموضوع بغیضة عند كل مسيحي حقيقي. صحيح أن نواياه كانت ممتازة فقد رغب في أعظم تحسين ممكن للجنس البشري. لكن نواياه الطبية قادتته إلى اقتراح مقاييس كريمة ولا يمكن قبولها أبداً عند كل من يعتنق المبادئ المسيحية المتعلقة بقيمة الشخصية الإنسانية وقدااسة الحياة البشرية)^(٢). وفضلاً عن ذلك فإن ما وجدناه ناجحاً في تحسين سلالة الحيوان لا ينتج عنه بالضرورة أن يكون ناجحاً إذا ما طبق على الجنس البشري، فلإنسان نفس عاقلة لا تعتمد بحكم طبيعتها على المادة، لكن الله - القادر على كل شيء - هو الذي خلقها على نحو مباشر. فهل النفس الجميلة تسير دائماً جنباً إلى جنب مع الجسد الجميل، أو الشخص الصالح مع البدن القوي؟ ومن ناحية أخرى فإذا كانت هذه المقاييس «ناجحة» - وماذا يعني «النجاح» في هذا السياق! - في حالة الجنس البشري، فلا ينجم عن ذلك أن يكون من حق الحكومة تطبيق هذه المعايير. إن أولئك الذين يريدون في يومنا الراهن اتباع خطوات أفلاطون فيدافعون مثلاً عن التعقيم الإجباري لمن لا يصلح للإنجاب - ليس لديهم عذر أفلاطون وهو أنه عاش في فترة سابقة على ظهور المبادئ والمثل العليا المسيحية.

(٦) ويرد سقراط على الاعتراض الذي يقول إنه لا يمكن، عملياً، لأي مدينة أن تُنظَّم تبعاً للخطة المقترحة - بقوله: ينبغي أن لا نتوقع أن يتحقق المثل الأعلى عملياً بدقة تامة. ومع ذلك يتساءل ما هو أضالّ تغير يمكن الدولة من الأخذ بهذا الشكل من أشكال الدستور. ثم يستمر ليذكر دولة لا هي صغيرة ولا سهلة - أعني: تفويض السلطة للملك الفيلسوف. إن المبدأ الديمقراطي في الحكم هو عند أفلاطون عبث أو هو خُلّف محال:

461 C 4 - 7.

(١)

(٢) لا أظن القاريء - حتى ولو كان مسيحياً - يوافق على موقف «الأب» كويلستون هذا الذي يُحمّل فيه أفلاطون مسئولية مخالفة المبادئ المسيحية! وكان الأجدر به، في رأينا، أن يقول: «... مات أفلاطون مرفوضة من الناحية الإنسانية أو هي بغیضة أخلاقياً بصفة عامة! [المرجع:]

فالحاكم لابد أن يحكم بفضل المعرفة، وهذه المعرفة لابد أن تكون هي معرفة الحقيقة والإنسان الذي يصل إلى معرفة الحقيقة هو الفيلسوف الأصل، ويدفع أفلاطون بحجته إلى النهاية بتشبيه الدولة بالسفينة والحكام بالقبطان وطاقم السفينة^(١).

فيطلب منا أن نتخيل سفينة: يكون فيها القبطان أكبر حجماً وأقوى جسماً من سائر الملاحين، ولكنه مصاب بقليل من الصمم ومن قصر النظر، وهو لا يقل عن ذلك جهلاً بفن الملاحة «ويتشاحن الملاحون ليمسكوا بزمام القيادة بعد أن أمتعوا أنفسهم باحتساء التبيذ والتهام اللحم الطيب، فأبحروا على غير هدى، كما يمكن أن يبحر أمثالهم من الملاحين». وهم ليست لديهم أدنى فكرة عن فن القيادة، ولا عن القبطان الماهر كيف يكون. وهكذا يعترض أفلاطون على النوع الأثيني من الديمقراطية، التي لا يعرف فيها السياسيون عملهم على الإطلاق. وعندما يصاب الناس بالغرور فإنهم يتخلصون من السياسيين ويأخذون مناصبهم كما لو أن المعرفة المتخصصة ليست مطلوبة للقيادة السليمة لسفينة الدولة، وبدلاً من هذه الطريقة الشائنة التي لا تبالي بشيء في إدارة الدولة - يقترح أفلاطون الحكم عن طريق الملك الفيلسوف: أعني الرجل الذي يعرف حقاً المسار الذي ينبغي أن تسلكه سفينة الدولة. وكيف يساعدها على مواجهة عواصف الجو والغلب على الصعاب التي تعترضها في رحلتها؛ وسوف يكون الفيلسوف هو الثمرة البانعة للتربية التي تقوم بها الدولة. ويستطيع هو وحده - إن صحَّ التعبير - القادر على تحديد الخطوط العامة العينية للدولة المثالية وملء هذه الخطط وإكمالها، لأنه على صلة بعالم المثل ويستطيع أن يجعلها نموذجاً في تشكيل الدولة الفعلية^(٢).

والأشخاص الذين يتم اختيارهم كمرشحين أو الحكام المرتقبين، سوف تربيتهم الدولة لا فقط على الانسجام الموسيقي والتدريبات البدنية، وإنما كذلك الرياضيات وعلم الفلك. غير أنهم لن يتدربوا على الرياضيات فقط من أجل تمكينهم من القيام بعمليات حسابية ينبغي على كل فرد أن يتعلم القيام بها. ولكن من أجل تمكينهم من فهم

Rep. 488 a 1 - 489 3.

(١)

(٢) كان أفلاطون - مثل سقراط - ينظر إلى الممارسة الديمقراطية في اختيار القضاة والقادة العسكريين عن طريق القرعة أو تبعاً لمقدرتهم البلاغية خُلُقاً غير معقول.

الموضوعات العقلية - «لا بروح التجار أو الباعة فيما يتعلق بالبيع والشراء». وليس فقط من أجل استخدامها في الحرب، وإنما لكي ييسروا «سبيل الانتقال من عالم التغير إلى عالم الحقيقة والماهية»^(١). «وهكذا تنجذب النفس نحو الحقيقة، وتولد الروح الفلسفية»^(٢). غير أن ذلك كله ليس سوى مقدمة للجدل حيث يبدأ المرء في اكتشاف الوجود المطلق على ضوء العقل وحده، ودون أي مساعدة من الحواس «إلى أن يصل في النهاية إلى الخير المطلق عن طريق الرؤية العقلية، وهكذا تبلغ حدود العالم العقلي»^(٣). وهو بذلك يكون قد ارتقى جميع درجات «الخط». والحكام المختارون للدولة - من ثم - أو بالأحرى المختارون كمرشحين لوظيفة الحراس «الأقوياء بدناً وعقلاً» ويمتلكون الفضيلة، سوف يسرون بالتدرج في هذا المسار التربوي. أما أولئك الذين يظهرون كفاية، فإنهم عندما يبلغون سن الثلاثين، يُختارون بصفة خاصة للتدريب على الجدل. وبعد خمس سنوات من دراسة الجدل «سنعيدهم إلى الكهف ونرغمهم على تولي المهام العسكرية وجميع الوظائف التي يصلح لها الشبان»، حتى يحصلوا على الخبرة الضرورية بالحياة ونتبين ما إذا كانوا سيصمدون أمام المغريات أم أنهم سينقادون إليها^(٤). ومن يميز منهم بعد خمسة عشر عاماً من هذا الاختبار (عندما يبلغون سن الخمسين) نسير بهم نحو الهدف النهائي «وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضيئ النور على كل شيء، فإذا ما عاينوا الخير في ذاته، فإنهم سيتخذونه نموذجاً ينظمون تبعاً له المدينة والأفراد. وكذلك أنفسهم أيضاً. وخلال ما تبقى لهم من العمر، يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم - ولكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يتولون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجباً لا مفر منه، أكثر من كونه شرفاً. وبعد أن ينشئوا في كل جبل مواطنين آخرين على شاكلتهم ليحلوا محلهم في رعاية الدولة، ينقلون إلى سكنى جزر - السعداء. أما الدولة فإنها تقيم لهم النصب

Rep 525 b 11 - c 6 .

(١)

Rep 527 h 9 - 11 .

(٢)

Rep 532 a 7 - b2 .

(٣)

Rep 539 e 2 - 250 a 2 .

(٤)

التذكارية وتقدم من أجلهم القرايين، وتعدّهم آلهة مباركين إذا سمحت النبوءة البيثية Pythian بذلك^(١). وإلا عدّتهم نفوساً بشرية فيها نفحة من الروح الآلهية على الأقل...^(٢).

(٧) في الكتابين الثامن والتاسع من «الجمهورية» يطور أفلاطون ضرباً من فلسفة التاريخ؛ فالدولة الكاملة هي الدولة الأرستقراطية لكن عندما تجتمع الطبقات العليا معاً لاقتسام ثروة المواطنين الخاصة وتردهم بذلك عملياً إلى طبقة العبيد، فإن الأرستقراطية تتحول إلى «الديموقراطية Timocracy»^(٣) ويمثل هذا الحكم تفوق العنصر الغضبي (المفعم بالحماس). ثم عندما ينمو حب الثروة يتحول الحكم «الديموقراطي» إلى الحكم الأوليجاركي^(٤)، حيث تعتمد السلطة السياسية على ظروف الملكية الخاصة. وفي نهاية المطاف عندما تزداد الطبقة الفقيرة فقراً تحت حكم الأقلية الغنية، يثور الفقراء على الأغنياء وقيمون حكم الديمقراطية. غير أن الإفراط في حب الحرية - الذي هو سمة من سمات الديمقراطية - يؤدي كرد فعل إلى حكم الطغيان. وفي البداية يحيط بطل الشعب نفسه بحرس خاص تحت إدعاءات كاذبة. ثم يطرح الادعاءات جانباً وينفذ الانقلاب ويتحول إلى طاغية. وكما أن الفيلسوف يحكم العقل عنده فيكون أسعد الناس، فكذلك الدولة الأرستقراطية هي أفضل وأسعد الدول. وكما أن الطاغية المستبد الذي هو عبد للانفعال الطاعى والطموح هو أشقى الناس وأتعسهم، فكذلك الدولة التي يحكمها طاغية هي أشقى الدول وأتعسها.

(١) Pythia هي كاهنة شهيرة للإله أبوللو في معبد دلفي تتلقى الإجابات من أبوللو عن أسئلة السائلين وتبلغها لهم. وهي جالسة على مقعد بثلاثة أرجل. ويمكن استشارتها شهر واحداً فقط في السنة... الخ راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ١٥٨ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

Rep 540) A 7 - c 2 .

(٢)

(٣) مأخوذة من المقطع اليوناني Time أي الشرف أو المجد. فهو حكم المتطلعين إلى الشرف أو الطموحين إلى المجد [المترجم].

(٤) مأخوذة من المقطع اليوناني Oligos أي القلة الغنية فهو حكم القلة الغنية التي تعمل لصالحها الخاص (المترجم).

[٢] رجل الدولة (السياسي)

(١) يبين لنا أفلاطون قرب نهاية محاورة «السياسي» أن علم السياسة الذي هو العلم الملكي والسلطاني، لا يمكن أن يتحد في هوية واحدة مع فن الجنرالات ولا فن القضاء ما دامت هذه الفنون من الأعمال الوزارية، فالجنرال يعمل كوزير عند الحاكم، ويصدر القاضي قرارات طبقاً للقوانين التي يضعها المشرع. ومن ثم فالعلم الملكي لا بد أن يكون أعلى من كل هذه العلوم والفنون الجزئية، ويمكن تعريفه بأنه «العلم المشترك الذي يعلوها جميعاً. ويحمي القوانين، وجميع الأشياء الموجودة في الدولة، ويفزلها مع بعضها البعض لتشكيل كياناً واحداً»^(١). وهو يميز هذا العلم الخاص بالملك أو الحاكم عن الطاغية من حيث أن الأخير لا يعتمد إلا على القهر فحسب. في حين أن حكم الملك الحق أو رجل الدولة الحقيقي، هو «التنظيم الاختياري الذي يسير على قدمين طوعية»^(٢).

(٢) «ليس هناك عدد كبير من الأشخاص - أياً كانوا - يمكن أن تكون له معرفة سياسية أو قادرين على تنظيم الدولة بحكمة»، ولكن «الحكومة الحققة إنما توجد في جسم صغير أو في فرد»^(٣). والمثل الأعلى أن يشرع الحاكم (أو الحكام) للحالات الفردية. ويصرّ أفلاطون على أن القوانين لا بد أن تتغير أو تتعدل حسب ما تتطلبه الظروف. وليس ثمة نظرة خرافية للتراث يمكن أن تعوق التطبيق المستنير على أوضاع متغيرة أو حاجات جديدة، فمن غير المعقول أن نتمسك بقوانين عتيقة بالية لنواجه بها ظروفاً جديدة، كالطبيب الذي يصرّ أن يحافظ مريضه على نفس نظامه في الطعام في الوقت الذي تتطلب فيه صحته تغييره والأخذ بنظام جديد. لكن لما كان ذلك يتطلب معرفة إلهية - وليست إنسانية - وكفاءة، فلا بد لنا أن نقنع بالخيار الثاني أعني سيادة القانون. الذي يدير فيه الحاكم إدارة الدولة وفقاً لقانون محدد، ولا بد أن تكون للقانون سيادة مطلقة، والرجل العادي الذي ينتهك القانون ينبغي إعدامه.

(٣) قد تكون الحكومة حكومة شخص واحد، أو قلة، أو كثرة. فإذا ما تحدثنا عن

305 e 2 - 2.

(١)

276 e 10 - 12.

(٢)

297 b 7 - C 3.

(٣)

الحكومات المنظمة تنظيمًا جيداً قلنا إن حكومة الفرد الواحد - أي النظام الملكي - هي الأفضل. (مستبعدين من حسابنا الشكل المثالي الذي يقوم فيه الملك بالتشريع للحالات الجزئية) - وحكم القلة - هو الخيار الثاني الأفضل، أما حكم الكثرة فهو الأسوأ. غير أننا إذا ما تحدثنا عن الحكومات التي لا قانون فيها فإن أسوأها هي حكومة الفرد الواحد أعني الطاغية (لأنه يمكن أن يلحق بالناس أعظم الضرر) - يليها من حيث السوء حكم القلة، وأقلها سوءاً حكم الكثرة. وهكذا نجد أن الديمقراطية عند أفلاطون هي «أسوأ الحكومات التي يسودها القانون، لكنها أفضل الحكومات التي لا تحكمها قوانين». «طالما أن حكومة الكثرة هي من جميع الوجوه حكومة ضعيفة عاجزة عن القيام بأي عمل سواء أكان خيراً أو شراً، إذا ما قورنت بالحكومات الأخرى، والسبب أن الوظائف في هذه الدولة موزعة على عدد كبير من الناس»^(١).

(٤) أما رأي أفلاطون في دكتاتورية الغوغاء، فهو واضح من ملاحظاته عن الطاغية، كما هو واضح أيضاً من ملاحظاته عن السياسيين الذين يفتقرون إلى المعرفة والذين ينبغي أن يطلق عليهم اسم «المتحيزين» (أي أنصار الأحزاب) فهؤلاء هم «عبد أعظم الأصنام بشاعة بل هم أنفسهم أصنام، وهم أيضاً السوفسطائيون على الأصالة»^(٢).

[٣] القوانين

(١) يبدو أن أفلاطون في تأليفه لمحاورة «القوانين» قد تأثر بخبراته الشخصية. ومن هنا نراه يقول إنه ربما توافرت أفضل ظروف لتأسيس الدستود المطلوب، إذا ما التقى رجل الدولة المستنير بطاغية أو سيد مستنير، طالما أن المستبد سوف يكون في موقف يمكنه من أن يضع الإصلاحات المقترحة موضع التنفيذ^(٣) أن تجربة أفلاطون (التعسة) في سيراquوصة أظهرت له على الأقل أن هناك أملاً في تحقيق الإصلاحات الدستورية المطلوبة في المدينة التي يحكمها رجل واحد، أفضل من نظام الديمقراطية الموجود في أثينا. ومن الواضح - من جهة أخرى - أن أفلاطون قد تأثر بتأريخ الأثينيين. منذ ظهور أثينا

297 e L - 6.

(١)

303 a 2 - 8.

(٢)

Laws, 709 d 10 - 710 59.

(٣)

وصعودها إلى أن وصلت موقع الامبراطورية التجارية والبحرية حتى انهيارها في حرب البليونيز. لأنه في الكتاب الرابع من محاوره «القوانين» يشترط أن تكون المدينة على بُعد عشرة أميال تقريباً من الشاطئ - على الرغم من أنها ستكون قريبة أكثر مما ينبغي - أعني أن الدولة ستكون زراعية وليست تجارية - منتجة أكثر منها مصدرة - ويظهر في كلماته تحامل اليونان على التجارة والحركة التجارية حيث يقول: «إن البحر يدعو إلى الارتياح كرفيق يومي، لكنه جار شديد الملوحة ومر، ذلك أنه يملأ المدينة بمحلات التجارة الجملة والقطاعي والسريحة والباعة الجائلين، وينمّي في النفس عادات التحايل وعدم الثقة. يجعل من الدولة شيئاً ليس له في أعماقه أي قدر من الصداقة أو الثقة، وأيضاً تجاه بقية البشر»^(١).

(٢) لا بد أن يكون نظام الحكم في الدولة جيداً فالديمقراطية، والأوليغارشية والطغيان كلها أنظمة غير مرغوب فيها، لأنها دول طوائف، والقوانين فيها تصدر لمصلحة فئات معينة، لا لصالح الدولة ككل، والدولة التي لديها مثل هذه القوانين ليست منظمة تنظيمياً جيداً فهي شيع وأحزاب، وفكرتها عن العدالة لا معنى لها^(٢). إن الحكومة ينبغي أن لا تؤول لأي شخص بسبب المولد أو الثروة بل لخصائصه الشخصية وصلاحيته للحكم، كما ينبغي أن يخضع الحكام للقانون. «الدولة التي يكون فيها القانون فوق الحكام، ويكون فيها الحكام أدنى من القانون - يكتب لها الخلاص، وتباركها الآلهة». وأفلاطون هنا يعيد تأكيد ما سبق أن ذكره في محاوره «السياسي».

توجد الدولة، إذن، لا لمصلحة فئة واحدة من البشر، وإنما لتحقيق الحياة الصالحة. ويؤكد أفلاطون من جديد في محاوره «القوانين» بكلمات واضحة اقتناعه بأهمية النفس: ورعاية النفس وتعهدها. «أؤمن شيء عند الإنسان - بعد الآلهة - من بين الأشياء جميعاً هو نفسه، فهي أكثر جوانبه قدسية، وأعظم ما يمتلك». «وكل ما على الأرض، وما في جوفها من ذهب لا يكفي لكي نبادله بالفضيلة»^(٣).

705 a 207.

(١)

715 a 8 - b 6.

(٢)

726 a 2 - 3, 728 a 4 - 5.

(٣)

(٣) لا يستريح أفلاطون كثيراً لضخامة الدولة، ولهذا نراه يثبت عدد المواطنين عند ٥,٠٤٠ (خمس آلاف وأربعين مواطناً) «يمكن تقسيمهم إلى ٥٩ قسمة بالضبط»، «وسوف يزودنا بأعداد لأغراض الحرب والسلام ولجميع المعاملات والتعاقدات، بما في ذلك الضرائب التي ستجبي»^(١) «لكن على الرغم من أن أفلاطون يتحدث عن ٥,٠٤٠ من المواطنين، فإنه يتحدث كذلك عن ٥,٠٤٠ من المنازل. وعن مدينة تضم ٥,٠٤٠ أسرة وليس فرداً. غير أن ذلك ربما يعني أن المواطنين سيملكون المنزل والأرض ما دام أفلاطون - رغم أنه يتمسك صراحة بالشيوعية كمثّل أعلى، يشرّع في محاوره «القوانين» من أجل الخيار العملي الثاني الأفضل. وهو في الوقت ذاته يتأمل الاحتياطات الواجبة لمنع نمو الثروة أو التجارة في الدولة. فينبغي أن يكون لدى المواطنين - مثلاً - عملة محلية يتداولونها في الداخل فقط، لكنها لا تُقبل عند بقية الجنس البشري»^(٢).

(٤) يناقش أفلاطون الوظائف والتعيينات المختلفة للقضاة في شيء من التفصيل.. وسوف أكتفي بذكر نقطة أو نقطتين: فمثلاً سوف يكون هناك جهاز يتألف من سبعة وثلاثين رجلاً من حراس القانون، ممن لا تقل أعمارهم عن خمسين عاماً عند انتخابهم، وسوف يشغلون مناصبهم حتى سن السبعين على الأقل. «كل أولئك الذين كانوا جنوداً من الفرسان أو المشاة ممن قاموا بدور إبان حياتهم في الخدمة العسكرية - سوف يشتركون في انتخاب حراس القانون»^(٣). وسوف يكون هناك أيضاً مجلس مؤلف من ٣٦٠ عضواً بالانتخاب أيضاً، ٩٠ من كل طبقة مُلاك، ويتم تحديد التصويت بطريقة تجعل من غير المحتمل انتخاب المتحيزين للأراء المتطرفة. وسيكون هناك عدد من الوزراء مثل الوزراء الذين يعتنون بالموسيقى والتربية البدنية (وزيران لكل قطاع واحد للتربية، وآخر للإشراف على المسابقات). غير أن أكثر الوزراء أهمية سيكون هو وزير التربية، الذي سيُعنى بالشباب، من الذكور والإناث، وينبغي أن يكون عمره خمسين سنة

742 a 5 - b .

(١)

753 b 3 - 4.

(٢)

753 b 4 - 7 .

(٣)

على الأقل. «والدأ لعائلة شرعية يُفضل أن يكون أبناؤها من الجنسين. أو من أحدهما. وعلى المرشح الذي نرشحه أن يضع نصب عينيه أن المنصب هو أعظم مناصب الدولة أهمية». وعلى المشرع أن لا يسمح أن تصبح تربية الأطفال أمراً ثانوياً أو مسألة عارضة^(١).

(٥) وستكون هناك لجنة من النساء للإشراف على الزوجين لمدة عشر سنوات من الزواج، فإذا لم ينجب الزوجان أطفالاً خلال فترة العشر سنوات عليهما السعي إلى الطلاق. وينبغي أن يتزوج الرجال في الفترة ما بين سن الثلاثين والخامسة والثلاثين، والفتيات فيما بين سن السادسة عشر والعشرين (أو أواخر الثامنة عشر). وسوف تعاقب الخيانات الزوجية. ويؤدي الرجال الخدمة العسكرية فيما بين سن العشرين والستين، أما النساء فيؤديان الخدمة العسكرية بعد وضعهن لأطفالهن وقبل أن يبلغن سن الخمسين. وينبغي ألا يشغل رجل منصباً قبل أن يبلغ سن الثلاثين، ولا تشغل امرأة منصباً قبل أن تبلغ سن الأربعين، ويصعب علينا الآن قبول الشروط المتعلقة بإشراف الدولة على العلاقات الزوجية. غير أن أفلاطون - بلا شك - اعتبرها النتيجة المنطقية لاقتناعه بأن «العريس والعروس ينبغي النظر إليهما على أنهما سيقدمان للدولة أفضل وأجمل ذرية يستطيعانها»^(٢).

(٦) يتحدث أفلاطون في الكتاب السابع عن موضوع التربية ومناهجها. وهو يطبقه حتى على الأطفال في المهد الذين يحتاجون إلى الهددة باستمرار؛ لأن ذلك يخفف من انفعالات النفس، «ويجلب لها السلام والطمأنينة»^(٣). وسوف يلعب الأولاد والبنات معاً في المعابد من سن الثالثة حتى سن السادسة تحت إشراف السيدات، ثم يتم فصلهما في سن السادسة، وتستمر عملية تربية الجنسين منفصلين - على الرغم من أن أفلاطون لم يتخل قط عن وجهة نظره في وجوب تربية البنات نفس تربية الأولاد تقريباً بحيث يتعلمن

765 d 5 - 766 a 6.

(١)

783 d 8 - 2 1.

(٢)

790 C 5 791 b 2.

(٣)

الموسيقى، والقيام بالتمارين البدنية. وإن كان ينبغي الإشراف بعناية على التربية الموسيقية، وعلى الدولة أن تقوم بإعداد مختارات أدبية. كما يجب بناء المدارس ودفع أجور المدرسين (الأجانب) - وسيذهب الأطفال يوماً إلى المدرسة حيث يتعلمون، لا الموسيقى والتدريبات البدنية وحدها، وإنما كذلك مبادئ الحساب وعلم الفلك ... الخ.

(٧) ويشرّع أفلاطون للاحتفالات الدينية في الدولة. وسيكون هناك احتفال واحد كل يوم «حيث يقدم أحد المشرفين يوماً قرباناً لأحد الآلهة أو أشباه الآلهة، لصالح المدينة، والمواطنين، وممتلكاتهم»^(١). ويشرّع أفلاطون أيضاً لموضوع الزراعة، وقانون العقوبات، ويصرّ أفلاطون - فيما يتعلق بقانون العقوبات - على أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الحالة النفسية للسجين، وهو يميز بين الخطأ الإرادي وغير الإرادي^(٢) وذلك حتى نميز بين الأعمال المدنية والأعمال الجنائية.

(٨) ويضع أفلاطون في الكتاب العاشر اقتراحاته الشهيرة لعقوبة الإلحاد والهرطقة؛ فالقول بأن الكون نتاج لحركات العناصر المادية دون أن يكون فيه عقل هو ضرب من الإلحاد. وفي مقابل هذا الموقف يذهب أفلاطون إلى أنه لا بد أن يكون هناك مصدر، وأنها لا بد أن نسلّم في النهاية بمبدأ ذاتي الحركة، وهو النفس أو العقل. وعليه فإن النفس أو العقل هو مصدر حركة الحركة الكونية. (ويعلن أفلاطون أنه لا بد أن يكون هناك أكثر من نفس واحدة مسئولة عن الكون، طالما أن هناك اضطراباً وعدم انتظام بقدر ما هناك من نظام، لكن ربما كان هناك أكثر من نفسين اثنتين).

وأخطر أنواع الهرطقة وأشدّها فساداً هو القول بأن الآلهة لا تكثرث بالإنسان^(٣). وعلى هذه النظرة يرد أفلاطون بما يلي: -

(أ) لا يمكن أن نفتقر الآلهة إلى القوة للانتباه إلى أضال الأشياء.

(ب) لا يمكن أن يبلغ الإله حدّاً من التراخي والكسل - أو لا يكون من المستحيل إرضاءه - بحيث لا يلتفت إلى التفاصيل، فحتى الصانع البشري ينتبه إلى التفاصيل.

828 b 2 - 3.

(١)

861 e b FF.

(٢)

899 d 5 - 905 d 3.

(٣)

(جـ) لا تعني العناية الإلهية «التدخل» في القانون، فالعدالة الإلهية سوف تتحقق على أية حال مع تنابع الحيوانات.

وهناك خطر آخر للهراطقة هو القول بأن الآلهة مرتشبة. وأنه يمكن تحريضها عن طريق الرشوة على التسامح مع ارتكاب الظلم^(١). ويذهب أفلاطون في معارضة هذا الرأي إلى أننا لا نستطيع أن نفترض أن الآلهة كربان السفينة الذي يمكن استدراجه بزجاجة نبذ لكي يهمل واجبه، فيحطم السفينة بملاحيها، أو كسائق العربة الذي يمكن رشوته للفوز بنصر السباق، أو مثل رعاة الغنم الذين يتساهلون عندما يتعرض القطيع للسلب شريطة أن يكونوا شركاء في الغنيمة. إننا عندما نفترض أباً من هذه الأشياء فإننا نرتكب جريمة التجديف.

ويقترح أفلاطون عقوبات تُفرض على أولئك الذين تثبت ضدهم تهمة الإلحاد أو الهرطقة. أما الهرطقة غير المؤذية أخلاقياً فيعاقب صاحبها بالسجن خمس سنوات على الأقل في «بيت الإصلاح» حيث يزوره أعضاء «المجلس الليلي» لتبصيره بالخطأ الذي ارتكبه. (وربما حكم على مَنْ ارتكب جريمتين فاحشتين من جرائم الهرطقة بمدة سجن أطول). أما الاعتقاد الثاني فيعاقب بالإعدام. أما الهراطقة الذين يتاجرون بأعمال السحر والخرافة مع الآخرين، بهدف الحصول على منافع شخصية، أو الذين يمارسون طقوساً غير أخلاقية، فإنهم يودعون السجن مدى الحياة في أقصى جزء مهجور من البلاد، وينبذون خارج الحدود دون أن يدفنوا عند موتهم. أما أسرهم فتعامل على أنها تحت وصاية الدولة. وكإجراء وقائي للسلامة فإن أفلاطون يرى أنه ينبغي عدم السماح بالأضرحة أو المزارات أو العبادات الخاصة^(٢). ويراعى أفلاطون أنه قبل القيام بمعاقة المتهم لعدم التقوى فإن حراس القانون سوف يحددون ماهي الجرائم غير الصبائية التي بمقتضاها يساق المذنبون إلى المحاكم حيث يوقع عليهم الجزاء.

(٩) ومن بين النقاط الهامة الموجودة في الكتابين الحادي عشر والثاني عشر نذكر ما

يلي: -

905 d 3 - 907 d 1.

(١)

909 d 7 - 8.

(٢)

(أ) يقول أفلاطون إنه من بين الأمور غير العادية أن يقع عبد طيب أو رجل حر في براثن الفقر «في دولة منظمة تنظيمياً جيداً»، ومن ثم فلا بد أن يكون هناك قانون ضد التسول: أما المتسول المحترف فسوف يطرد خارج البلاد «حتى نظهر أرضنا تماماً من هذه المخلوقات»^(١).

(ب) أن الولوع بالتناضي، أو رفع القضايا بصفة مستمرة بقصد الريج، ومن ثم تحويل المحكمة إلى طرف يمارس الظلم، فهي جريمة سوف يكون عقوبتها الإعدام^(٢).

(ج) اختلاس المال العام والملكية عقوبتها الموت إذا كان المتهم مواطناً، لأنه إذا كان الرجل الذي قام بارتكاب هذه الجريمة قد استفاد من تربية الدولة، فإنه لا أمل في علاجه. أما إذا كان المتهم أجنبياً أو عبداً فإن المحكمة هي التي ستقرر العقاب مع الأخذ في الاعتبار إمكان علاجه^(٣).

(د) سوف توضع لائحة لمراجعة أعمال القضاة في نهاية مدة خدمتهم^(٤).

(هـ) المجلس الليلي (المكلف الذي يجتمع في الصباح الباكر قبل أن تبدأ أعمال اليوم) سوف يتألف من عشرة أعضاء من الشيوخ، ووزير التربية - ووزراء التربية السابقين - وعشرة رجال منتخبين ممن تبلغ أعمارهم فيما بين الثلاثين والأربعين. وسوف يتألف من رجال ممن درّبوا على رؤية الواحد في الكثير، الذين يعرفون أن الفضيلة هي الواحد (أعني أنهم سيكونون من الرجال الذين درّبوا على الجدل) ومن الذين درّبوا أيضاً على الرياضيات، والفلك، ولديهم اقتناع يقوم على أساس متين بعمل العقل الإلهي في العالم. وهكذا يتكون هذا المجلس من رجال لديهم معرفة بالله، وبالنموذج المثالي للخير، تمكنهم من مراقبة الدستور، وسيكونون «بمثابة الخلاص لحكومتنا وقوانيننا»^(٥).

(و) وحتى نتجنب الاضطراب، والبدع المستحدثة، وعدم الاستقرار، فلن يُسمح

936 C L - 7 .

(١)

937 d 6 - 938 C5.

(٢)

941 C 4 - 949 24.

(٣)

945 h 3 - 948 h 2.

(٤)

960 e g ff.

(٥)

لاي شخص بالسفر خارج البلاد بدون إذن من الدولة، وعندما يتجاوز سن الأربعين (فيما عدا، طبعاً، الحملات العسكرية). وأولئك الذين يسافرون خارج البلاد سوف يقومون عند عودتهم «بتعليم الشباب أو مَنْ هم أصغر منهم. أن نظم الدول الأخرى أدنى من نظم بلادهم الخاصة»^(١).

وسوف ترسل الدولة إلى الخارج «مراقبين» ليروا إن كان هناك شيء جدير بالإعجاب عند الأمم الأخرى يمكن أن تستفيد منه بلادهم. ويجب أن لا نقل أعمار هؤلاء عن خمسين ولا تزيد عن ستين، وعليهم أن يرفعوا عند عودتهم تقريراً إلى «المجلس الليلي» ولن تقوم الدولة فقط بمراقبة زيارات المواطنين إلى البلدان الأخرى، وإنما ستقوم أيضاً بمراقبة القادمين إليها من الخارج. أولئك الذين يأتون لأسباب تجارية خالصة، لن نشجعهم على الاختلاط بالمواطنين في حين أن أولئك الذين يأتون لأغراض تصادق عليها الحكومة، فسوف يعاملون باحترام بوصفهم ضيوفاً على الدولة.

(٤) الرق :-

يتضح تماماً من محاورة «القوانين» أن أفلاطون قَبِلَ نظام الرق، وأنه نظر إلى العبد على أنه ملكية خاصة لسيده. وهي ملكية يمكن نقلها إلى الغير^(٢). وفضلاً عن ذلك - فعلى أنه كان الأطفال في أثينا المعاصرة - نتيجة زواج الأمة من رجل حر - يبدو أنه يُنظر إليهم على أنهم أحرار، فإن أفلاطون في تشريعاته يجعل الأطفال باستمرار ينتمون إلى السيد - سيد الأمة، سواء كان زوجها من رجل حر أو رجل مُعتق^(٣). بل إن أفلاطون، من بعض الجوانب، يبدو أشد قسوة من الأثينيين المعاصرين له. فقد فشل في توفير الحماية للعبد وهي الحماية التي يكفلها له القانون الأثيني^(٤). صحيح أنه قدّم حماية للعبد في أهليته العامة (مثلاً: مَنْ قتل عبداً بقصد منعه من الإدلاء بمعلومات تتعلق بجريمة ضد القانون، فإنه يعامل كما لو أنه قتل مواطناً)^(٥). والسماح له بالإدلاء بمعلومات في حالة

951 a 3 - 4. (١)

CF 776 h 5 - C 3. (٢)

930 d 1 - 2. (٣)

CF Plato and Greek Slavery , Glen R. Morrow, in Mind, April 1939 N. S. Vol. (٤)

48 No 190,

872 C 2 - 6 . (٥)

وقوع جريمة قتل دون أن يخضع للتعذيب. لكن ليس هناك تنويه صريح باتخاذ الإجراءات القانونية ضد من ارتكب جريمة ضد عبده، وهو ما كان يسمح به قانون أثينا Attica أثينا. وكراهية أفلاطون للطريقة اللينة السهلة التي كان العبيد يسلكونها في ديمقراطية أثينا - هذه الكراهية واضحة في محاورة «الجمهورية»^(١). لكنه بالقطع لم يقصد الدفاع عن المعاملة الوحشية للعبيد. وعلى ذلك فعلى الرغم من أنه يصرح في محاورة القوانين أنه «يجب معاقبة العبيد كما يستحقون - وليس تقديم النصيح لهم كما لو كانوا أحراراً، فذلك يجعلهم مغرورين يختالون بأنفسهم فحسب». وأن «اللغة التي ينبغي استخدامها في معاملة الخدم هي باستمرار لغة الأمر البسيط، وأن علينا أن لا نمرح معهم سواء كانوا إنثاء أم ذكوراً». ويقول بصراحة: «يجب أن نعاملهم بحرص وعناية، ونقدم لهم الاعتبار من أجل أنفسهم، بل بالأحرى من أجل أنفسنا نحن، فمعاملة العبيد الحققة ليس في إيدائهم بل عدم استعمال القوة مع الخدام، وإنما نخطئه إذا أمكن ذلك ونخطئه بمزيد من الاشتمزاز أكثر مما نخطيء نظيراً لنا، لأن من يحترم العدالة ويكره الظلم على نحو طبيعي وحقيقي، إنما يظهر في معاملاته مع تلك الطبقة التي يسهل عليه جداً أن يكون ظالماً معها»^(٢). ولا بد أن ننتهي من ذلك، إذن، إلى أن أفلاطون، قبل ببساطة نظام الرق، وأنه، فيما يتعلق بمعاملة العبيد، كره موقف الأثينيين المتهاون، من ناحية، والموقف الاسبرطي الوحشي، من ناحية ثانية.

(٥) الحرب :

يلاحظ «كلينياس» السكريتي أن قوانين كريت وضعها المشرع وهو في ذهنه الحرب. فكل مدينة هي في وضع استعداد طبيعي للحرب مع كل مدينة أخرى. «وهي في الواقع لا تعلن عن طريق المنادين وإنما هي حرب مستمرة»^(٣) ويتفق معه على ذلك ميجالوسي الاسبرطي. غير أن الغريب الأثيني يشير إلى أن :-

(١) المشرع الجليد سوف يحاول منع الحرب المدنية أو الداخلية في مدينته، وسوف يحاول - إن نشبت - المصالحة بين الأطراف المتحاربة على أساس الصداقة الدائمة.

Rep. 563.

776 d 2 - 718 a 5.

626 a 2 - 5.

(١)

(٢)

(٣)

(ب) - أما فيما يتعلق بالحرب الخارجية، أو الحرب بين الدول، فإن رجل الدول الحق سوف يسعى إلى ما هو أفضل. ولما كانت سعادة الدولة بالسلم والإرادة الطيبة هي الأفضل، فلن تجد مشرعاً عاقلاً يقوم بتنظيم السلام من أجل الحرب. وإنما هو بالأحرى إذا ما أمر بالحرب فإنما يكون ذلك من أجل السلام^(١). وهكذا نرى أن أفلاطون لم يكن أبداً يعتقد أن الخطط السياسية إنما تُعد من أجل الحرب، وربما كان من الصعب أن يتماطف مع العسكريين الخبثاء المحدثين. فقد أشار إلى أن «الكثير من الانتصارات كانت - وسوف تكون - انتحاراً للمتصرين، أما التربية فهي لم تكن انتحاراً أبداً»^(٢).

(١٢) عندما يتأمل الإنسان الحياة البشرية، وخير الإنسان، والحياة الصالحة - فمن الواضح - كما فعل أفلاطون - أنه لن يستطيع أن يتغاضى عن العلاقات الاجتماعية، فالإنسان يولد في مجتمع، لا في أسرة فحسب، بل أيضاً في مؤسسة اجتماعية أوسع، وعليه أن يعيش في هذا المجتمع حياة طيبة يبلغ فيها غايته. ومن ثم فلا يمكن أن يعامل كما لو كان وحدة منعزلة، تعيش لنفسها فحسب، ومع ذلك فعلى الرغم من أن كل مفكر يهتم بوجهة النظر الإنسانية، وبمكان الإنسان ومصيره، لا بد أن يشكّل لنفسه نظرية من علاقات الإنسان الاجتماعية، وربما كان من الأفضل أن لا ينتهي إلى نظرية عن الدولة، ما لم يكن لديه من قبل وعي سياسي متقدم. فإذا شعر المرء أنه مجرد عضو سلبى تحت سلطة نظام حكم مطلق - كالامبراطورية الفارسية، مثلاً، - لا يطلب منه فيه القيام بدور إيجابي، اللهم إلا كجندي أو جابي ضرائب، فمن الصعب أن يظهر وعيه السياسي: فهذا الحاكم المطلق، وغيره، وتلك الامبراطورية ذات الحكم المطلق أو غيرها فارسية أو بابلية - أمر لا أهمية له بالنسبة إليه. أما عندما ينتمي المرء إلى جماعة سياسية، يُطلب منه فيها أن يحمل عبء المسؤولية، بحيث لا يؤدي واجباته فحسب، بل ينال حقوقه ويقوم بأنشطته، عندئذ يصبح واعياً من الناحية السياسية. وربما ظهرت الدولة عند الرجل غير الواعي سياسياً، شيئاً يعمل ضد مصلحته، غريبة عنه إن لم تكن قمعية شديدة الوطأة عليه، فيتصور أن طريقه للخلاص يكمن في النشاط الفردي، وربما من خلال التعاون مع

628 C 9 - e 1.

(١)

641 C 2 - 7.

(٢)

مجتمعات أخرى تلك التي تحكمها البيروقراطية: فهو لن يستثار في الحال لتشكيل نظرية عن الدولة. أما الرجل الواعي سياسياً، فالدولة تظهر عنده - من ناحية أخرى - على أنها جسم يكون هو جزءاً منه، وتكون هي امتداداً من نوع ما لذاته. ومن ثم فسوف تتم إثارته - كمفكر تأملي - ليشكل نظرية عن الدولة.

ولقد كان لدى اليونان هذا الوعي السياسي بدرجة متقدمة للغاية. فكانت الحياة الخيرة الصالحة عندهم لا يمكن تصورهما بمعزل عن الدولة. فما الشيء الذي يكون طبيعياً، إذن، أكثر من أن يتأمل أفلاطون - وهو يتأمل الحياة الخيرة بصفة عامة أعني الحياة الخيرة بما هي كذلك - أن يتأمل أيضاً الدولة بما هي كذلك، أعني الدولة المثالية؟ لقد كان فيلسوفاً معنياً بالمدينة المثالية أكثر من اهتمامه بأثينا المثالية أو اسبرطة المثالية. لقد اهتم بمثال الدولة التي تكون الدول التجريبية أمثلة تقريبية له. وهذا لا يعني بالطبع أن ننكر أن تصور أفلاطون للدولة المثالية، كان متأثراً إلى حد كبير بممارسات دولة المدينة اليونانية المعاصرة له - ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إلا أنه اكتشف المبادئ التي تكمن في أساس الحياة السياسية، ولهذا يمكن أن يقال، بحق، أنه وضع أسس النظرية الفلسفية للدولة. وأنا أقول النظرية «الفلسفية»، لأن نظرية الإصلاح الفوري ليست عامة ولا كلية، في حين أن معالجة أفلاطون للدولة ارتكزت على طبيعة الدولة بما هي كذلك، ومن ثم فهي مصممة لتكون كلية، وتلك خاصية أساسية للنظرية الفلسفية عن الدولة ومن الصواب تماماً أن نقول: إن أفلاطون درس الإصلاحات التي اعتقد أنها ضرورية للظروف الفعلية للدولة اليونانية، وأن نظريته قد تم التخطيط لها على خلفية الدولة اليونانية. لكن طالما أنه قصد بها أن تكون كلية، وأن تجيب عن طبيعة الحياة السياسية، فلا بد أن نوافق على أنه خطط لها لتكون نظرية فلسفية عن الدولة.

والواقع أن النظرية السياسية عند أفلاطون وأرسطو شكّلت الأساس المثمر للنظريات التالية عن طبيعة الدولة وخصائصها، وربما كانت كثرة كثيرة من التفاصيل التي عرفها أفلاطون في «الجمهورية» غير مرغوب فيها من حيث التطبيق، بل ربما كان من غير المرغوب فيه محاولة تطبيقها عملياً إلا أن فكره العظيم - هو تفكيره عن الدولة، وجعلها ممكنة، وتنمية الحياة الخيرة للإنسان كإسهام في رفاهيته الزمانية وبلوغ غايته المؤقتة. إن النظرة اليونانية للدولة - التي هي أيضاً نظرة القديس توماس - هي نظرة أعلى من النظرة التي تُعرف الآن باسم الفكرة البرالية عن الدولة، أعني النظر إلى الدولة

كمؤسسة وظيفتها المحافظة على الملكية الخاصة. ويتبدى فيها، بصفة عامة، الموقف السلبي تجاه أعضاء الدولة. ومن الناحية العملية، بالطبع، فحتى عندما يقلع أصحاب هذه النظرة عن الدولة تماماً عن سياسة «دعه يعمل»، فسوف تظل نظريتهم عقيمة مجدبة فارغة سلبية إذا ما قورنت بنظرة اليونان^(١).

لكن ربما لم يؤكد اليونان «الفردية» بما فيه الكفاية، كما لاحظ هيجل (فأفلاطون يترك للحكام في «الجمهورية» تخصيص الأفراد لطبقاتهم الجزئية وتحديد مهامهم، ووظائفهم الخاصة «وتفتقر العلاقات، في ذلك كله، إلى مبدأ الحرية الذاتية». ويقول هيجل أيضاً عند أفلاطون «لم يلق مبدأ الحرية الذاتية ما يستحقه من تقدير»^(٢)). ولقد سلط المنظرون المحدثون ضوءاً قوياً على هذه الفكرة عندما شددوا على نظرية العقد الاجتماعي. فالناس عندهم، على نحو طبيعي، ذرات منفصلة غير مترابطة إن لم يكن بينهم تطاحن متبادل، وليست الدولة سوى حيلة للمحافظة عليهم، وهم في هذه الحالة، بقدر المستطاع، وفي الوقت ذاته العمل على صيانة السلام والأمن وضمان الملكية الخاصة ولا شك أن نظرتهم تجسد شيئاً من الحقيقة والقيمة حتى أن المذهب الفردي عند مفكرين من أمثال «جون لوك» لا بد من ضمه إلى النظرية العامة عن الدولة التي اعتنقها

(١) ربما نظر القاريء بعجب إلى موقف المؤلف وميله إلى النظام الشمولي عند أفلاطون - بحجة الأخلاق والفضيلة - وتفضيله له بل وجعله «نظرة أعلى» من النظام اللبرالي. وقد يزول جانب من العجب إذا ما تذكرنا أن «كوبلستون» هو أحد آباء الكنيسة الكاثوليكية، وهو كمادة رجال الدين يؤمنون بالدولة «الفاضلة» - أعني أنهم ينظرون إلى الحياة السياسية للإنسان نظرة «أخلاقية». يترتب عليها في الحال قيام الحكم الشمولي المطلق. في حين أن الدولة اللبرالية - التي ينظر إليها المؤلف نظرة دونية - لا تهتم إلا بحياة الناس على هذه الأرض. وفي هذه الدنيا، ومن ثم فهي تعني بحقوقهم وتحاول جهد الطاقة تنمية ملكاتهم ومواهبهم... الخ أما الأخلاق فهي تعتبرها سلوكاً فردياً خاصاً بصاحبه - كالتدين تماماً - لا تهتم به إلا بمقدار ما يلحق الضرر والأذى بالآخرين. وقد عالجتنا هذا الموضوع في شيء من التفصيل في كتابنا «الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم» (المترجم).

(٢) هيجل «فلسفة الحق» فقرة ٢٩٩، وفقرة ١٨٥. ترجمة برفسور س. و. درايدان (الناشر جورج بل وأولاده عام ١٨٩٦) [المؤلف].

وراجع ترجمتنا لكتاب «هيجل أصول فلسفة الحق» ص ٤٣٤ - ٤٣٥، وكذلك ص ٥٦٦ - مكتبة مبدولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

فلاسفة اليونان العظام. وفضلاً عن ذلك فإن الدولة التي تضم معاً جميع جوانب الحياة الإنسانية لا بد أن تعترف أيضاً بوضع وحقوق المجتمع الأعلى (الذي يعلو على الطبيعة) ألا وهو: الكنيسة^(١). ومع ذلك فينبغي علينا أن نحرص أن لا نسمح مع التشديد على حقوق الكنيسة وأهمية الغاية العليا (التي تعلو على الطبيعة) للإنسان - أن تقودنا إلى التقليل من سلطة الدولة أو تشويه طابعها الذي هو أيضاً «المجتمع الكامل» الذي يجعل من غايته الرخاء الزمني للإنسان.

(١) هكذا يبدو واضحاً صريحاً السبب الذي من أجله يفضل المؤلف دولة أفلاطون الشمولية على الدولة الليبرالية - فالهدف إقامة في أساسه، وهي نظرة بالغة الخطأ والخطورة في آن معاً (المترجم).

«فزيقما أفلاطون»

(١) النظريات الفزيقية عند أفلاطون معروضة في محاورة «طيمائوس» التي هي المحاورة «العلمية» الوحيدة لأفلاطون، والتي ربما كتبها عندما بلغ السبعين من عمره. وهي مخصصة لتكون العمل الأول في ثالث هو «طيمائوس»، «أفريثاس» Critias هرموكريتس Hermocrates^(١). وتروي «طيمائوس» قصة تكوين العالم المادي ومولد الإنسان والحيوان. أما «أفريثاس» فتروي كيف هزم الأثينيون الأوائل [الذين عاشوا في الزمن الغابر] - الغزاة القادمين من أطلنطا الأسطورية^(٢). ثم دمرتها بعد ذلك الفيضانات والزلازل. ويظن أن محاورة «هرموكريتس» كانت تصور تصويراً مثالياً لمولد الثقافة اليونانية، من جديد، وتنتهي باقتراحات أفلاطون بشأن الإصلاحات المقبلة. ومن ثم فالدولة الليتوبية أو «جمهورية» سقراط^(٣). لا بد أن تكون قد عُرِضت في محاورة «أفريثاس» كشيء قد تحقق في الماضي، على حين أن الإصلاحات العملية للمستقبل لا بد أن تكون قد اقترحت في محاورة «هرموكريتس». ولقد كتبت محاورة «طيمائوس» بالفعل، أما محاورة «أفريثاس» فقد انقطعت قبل أن تكتمل، وتركت غير منتهية. في حين أن محاورة «هرموكريتس» فهي لم تكتب قط على الإطلاق. ومن المعقول تماماً ما قيل أن أفلاطون وقد شعر بتقدم عمره، عدل عن فكرة إتمام قصته الخيالية، التاريخية المنمقة، وأدرج في محاورة القوانين (الكتاب الثالث وما بعده) الكثير مما كان يود أن يقوله في محاورة «هرموكريتس»^(٤).

Tim 27 a b.

(١)

(٢) جزيرة أسطورية - تسمى الأطلنطيس.. Atlantis - كتب عنها أفلاطون محاورة «أفريثاس» - واختلف الشراح في موقعها الجغرافي. ويقال إنها كانت توجد قرب أعمدة هرقل أي قرب مضيق جبل طارق. وقد نقلها «صولون» الحكيم والمشرع عن كهنة مصر [المترجم].

2G C 7 - e.

(٣)

(٤) قارن تقديم بروفيسور كورنفورد لطبعة «طيمائوس».

لقد كتبت «طيمائوس» كتمهيد لمحاورتين سياسيتين أخلاقيتين. وهكذا يكون من الصعب أن نكون على حق في تصوير أفلاطون على أنه اهتم فجأة وبشدة بالعلم الطبيعي في شيخوخته. والصواب على الأرجح أنه قد تأثر بالاهتمام العلمي المتزايد في الأكاديمية. ومن ثم فمن الصعب أن نشك في أنه شعر بضرورة أن يقول شيئاً عن العالم المادي مع شرح علاقته بعالم المثل. لكن ليس هناك مبرر حقيقي، لافتراض أن مركز اهتمام أفلاطون قد تعرض لتحول جذري من الموضوعات الأخلاقية، والسياسية والميتافيزيقية إلى مشكلات العلم الطبيعي. فالواقع أنه يقول بصراحة في «طيمائوس» أن تفسير العالم المادي لا يمكن أن يكون أكثر من «احتمال»، إذ ينبغي علينا أن لا نتوقع أن يكون دقيقاً أو حتى متسقاً ذاتياً تماماً^(١). وهي عبارة تشير بوضوح إلى أن الفزيقا (علم الطبيعة) في نظر أفلاطون لم تكن أبداً علماً دقيقاً أي علماً بالمعنى الصحيح. ومع ذلك فقدر من دراسة العالم المادي مطلوب للطابع الخاص لنظرية المثل الأفلاطونية فعلى حين أن الفيثاغوريين ذهبوا إلى أن الأشياء أعداد، فقد ذهب أفلاطون إلى أنها تشارك في الأعداد (محتفظاً بشأنيته) حتى أننا ربما كنا على حق إذا توقعنا منه تقديم بعض التفسيرات من وجهة نظر فزيقية عن طريقة هذه المشاركة.

لا شك أنه كان عند أفلاطون سبب آخر مهم لكتابة محاور «طيمائوس» وأعني به أن يعرض الكون المنظم على أنه عمل من أعمال العقل، وأن يبين أن الإنسان يشارك في العالمين معاً: عالم المعقول وعالم المحسوس فقد كان مقتنعاً أن «العقل ينظم الأشياء جميعاً» ولن يوافق على ما يقوله شخص حاذق (هل يقصد ديمقريطس؟) عندما يعلن أن كل شيء في «حالة اضطراب»^(٢). بل على العكس: «إن النفس هي أقدم الأشياء جميعاً وأعظمها قدسية»، وأن «العقل هو الذي ينظم الكون»^(٣). ومن ثم فأفلاطون يعرض علينا في محاور «طيمائوس» صورة نظام عقلي للأشياء جميعاً، يقوم بها العقل Mind كما يعرض الأصل الإلهي لخلود النفس الإنسانية (مثلما أن الكون بأسره يشتمل على ثنائية

CF 97 d 5 - 28 a . 4 and 29 b 3 - d 3.

(١)

وذلك نتيجة للثنائية الأبستمولوجية والأنطولوجية التي لم يتخل عنها أفلاطون قط.

Philebus, 28 C 6 - 29 a 5.

(٢)

Laws 966 d 9 - e 4.

(٣)

العقلي والأزلي من ناحية، والحسي والعابر من ناحية أخرى، فكذلك الإنسان - العالم الصغير - يشتمل على ثنائية الأزلي أو النفس - التي تنتمي إلى دائرة الحقيقة، والبدن الذي يفنى (يزول). وهذا العرض للعالم على أنه عمل من أعمال العقل الذي يشكل العالم المادي وفقاً للنموذج المثالي؟ يؤلف مقدمة ممكنة للمعالجة الممتدة المقترحة للدولة، التي ينبغي أن تتشكل على نحو عقلي وتنظم طبقاً للنموذج المثالي بحيث لا تُترك لعبة في يد «الصدفة» أو الأسباب اللاعقلية.

(٢) لو كان أفلاطون ينظر إلى أن نظرياته الفيزيقية يوصفها «تفسيراً محتملاً»...؟ فهل نحن مضطرون عندئذٍ لمعالجة العمل كله على أنه «أسطورة»...؟ أولاً وقبل كل شيء: نظريات «طيمائوس» سواء كانت أسطورة أم لا، لا بد أن تؤخذ على أنها نظريات أفلاطون، ويتفق كاتب هذه السطور تماماً مع رفض برفسور «كورنفورد» Cornford لفكرة برفسور أ. تايلور القائلة بأن محاورة «طيمائوس» هي «تزييف» من جانب أفلاطون وهي عبارة عن «فيثاغورية القرن الخامس»، «محاولة متعمدة لدمج الديانة الفيثاغورية والرياضيات مع بيولوجيا أنبادقليس»^(١) حتى أنه «من غير المحتمل أن يشعر أفلاطون بأنه مسئول عن التفاصيل التي يقولها أي متحدث عن نظرياته». وبمعزل عن انعدام احتمال الكذب من جانب فيلسوف كبير وأصيل وقد تقدّم في السن فعلاً، فكيف نفسر أن أرسطو وثاوفراسطس وغيرهما من القدماء - كما أشار كورنفورد - قد تركونا بغير إشارة للطابع المزيف لهذا الكتاب؟ فلو أن ذلك كان طابعه الحقيقي، لما جهلوا جميعاً هذه الواقعة. وهل يمكن لنا أن نفترض أنهم لو كانوا على وعي بهذه الواقعة المهمة، للزموا جميعاً الصمت المطبق بصدها؟ إن من المبالغ فيه جداً أن يطلب منا أن نعتقد أن الطابع الحقيقي لـ «طيمائوس» قد انكشف لأول مرة في القرن العشرين. ومن المؤكد أن أفلاطون استعار أفكاراً من فلاسفة آخرين (لا سيما من الفيثاغوريين) إلا أن نظريات طيمائوس هي نظريات أفلاطون نفسه سواء استعارها أم لا.

وثانياً: على الرغم من أن النظريات التي جاءت على لسان «طيمائوس» هي روايات أفلاطون نفسه، فإنها تشكل - كما رأينا - تفسيراً «محتملاً»، وينبغي أن لا تؤخذ على أنها

تعني تفسيراً علمياً دقيقاً، وذلك بسبب واقعة بسيطة جداً هي أن أفلاطون لم يعتبر مثل هذا التفسير العلمي الدقيق ممكناً. فهو لم يقل فقط أنه ينبغي علينا أن نتذكر «أننا بشر فحسب» وبالتالي ينبغي أن نقبل «القصة المحتملة ولا نبحث عن شيء أكثر من ذلك»^(١). وهي كلمات ربما تتضمن أن «الهشاشة البشرية» هي التي تجعل العلم الطبيعي الحق مستحيلًا. لكنه يواصل أبعد من ذلك طالما أنه يشير صراحة بشأن هذه الاستحالة للعلم الطبيعي الدقيق «إلى طبيعة الموضوع» أن تفسير ما هو محتمل فحسب «لن يكون هو نفسه إلا تفسيراً محتملاً»^(٢). «والحقيقة بالنسبة للاعتقاد والظن هي الوجود بالنسبة للحدوث والضرورة»^(٣). وهكذا تعرض النظريات على أنها «محتملة» أو مرجحة، إلا أن ذلك لا يعني أنها «أسطورية» بمعنى أنها مخصصة عن وعي لترمز إلى نظرية أكثر دقة، لسبب أو لآخر، لا يريد أفلاطون أن ينقلها لنا. فربما كانت هذه السمة - أو تلك - رمزية واعية «لـ «طيماوس» إلا أن علينا أن نقول مزايا كل حالة وما تستحقه، ولا يبرر لنا ذلك أن نرفض ببساطة كل فزيقا أفلاطون على أنها «أسطورة». إنه لأمر مختلف أن تقول: «إنني لا أعتقد أنه يمكن تقديم تفسير دقيق للعالم المادي، إلا أن التفسير التالي محتمل، أو أكثر من محتمل، عن غيره من التفسيرات» - عن أن تقول «سوف أعرض التفسير التالي على أنه تعبير أسطوري، رمزي، وتصويري لتفسير دقيق أقترح أن أحتفظ به لنفسي». بالطبع لو أننا قلنا صراحة أن كلمة «محتمل» تعادل كلمة «أسطوري» لكانت «طيماوس» يقيناً أسطورة، لكنها ليست أسطورة (في عمومها على الأقل) لو كنا نعني بالأسطورة عرضاً رمزياً تصويرياً لحقيقة يمكن للمؤلف إدراكها بوضوح لكنه يحتفظ بها لنفسه. ولقد بذل أفلاطون كل ما يستطيع من جهد لكي يقول ذلك.

(٣) بدأ أفلاطون في تقديم تفسير لنشأة العالم، إن العالم الحسي هو عالم الصيرورة «وما بصير لأبد بالضرورة أن يصير من خلال فاعل ما أو سبب ما»^(٤). والفاعل المقصود

Tim. 29 d 1 - 5.

(١)

(٢) على اعتبار أن العالم الحسي «حادث» أو «ممكن» أو «محتمل»، فلا بد من ثم أن يكون تفسيره، أو الحديث، عنه «محتملاً» أيضاً (المنترجم).

Tim. 29 C 1 - 3.

(٣)

28 C 2 - 3.

(٤)

هنا هو «الصانع» الذي «تولى أمر»^(١) كل ما كان في حالة مضطربة وغير منتظمة، ثم نقله إلى حالة النظام مشكلاً العالم المادي طبقاً لنموذج مثالي أزلي، ثم صاغه في «كائن حي ذي نفس وعقل»^(٢). على غرار الكائن الحي المثالي أعني المثال الذي يحتوي بداخل ذاته «على جنس الآلهة السماوية، والأشياء المجنحة التي يمكن أن تطير في الهواء، وكل ما يعيش في الماء، وكل ما يدب بقدمه على الأرض اليابسة»^(٣). ولما لم يكن هناك سوى كائن حي واحد مثالي، فإن الصانع لم يخلق سوى عالم واحد^(٤).

(٤) ما هو دافع الصانع ليخلق ذلك كله؟ لقد كان الصانع خيراً «وقد أراد أن تحيى جميع الأشياء قريبة الشبه منه هو نفسه بقدر المستطاع» مقتنعاً بأن حالة النظام أفضل من كل وجه من حالة الفوضى، فصاغ كل شيء على أفضل وجه^(٥). ولقد كان مقيداً بالمادة الموجودة تحت تصرفه، إلا أنه صاغها بأفضل قدر مستطاع، جاعلاً منها «أكمل وأحسن شيء ممكن».

(٥) كيف يمكن لنا أن ننظر إلى شخصية «الصانع»؟ لا بد لنا على الأقل أن نستحضر العقل الإلهي الذي يعمل في العالم. لكنه ليس الإله الخالق. ويتضح من محاوره «طيمائوس» أن الصانع «تولى» أمر المادة الموجودة من قبل وبذل جهده فيها: فمن المؤكد أن أفلاطون لم يقل أنه خلقه من العدم. يقول: «إن نشأة هذا الكون Cosmos جاء نتيجة لامتزاج، وتضافر العقل والضرورة»^(٦). وتسمى الضرورة أيضاً «بالسبب الشارد Errant Cause..». ومن الطبيعي أن توحى لنا كلمة الضرورة بسيطرة قانون ثابت، لكن ليس ذلك هو ما كان يعنيه أفلاطون على وجه الدقة. وإذا ما أخذنا وجهة نظر ديمقريطس أو أبيقور عن الكون الذي بنى العالم بناء عليها من ذرات دون مساعدة العقل. ولدينا مثال لما كان يعنيه أفلاطون بالضرورة وهو «للاغرض» الذي لم يشكله العقل، ولو أننا وضعنا في

30 a 3 - 4. (١)

30 b 1 - C 1. (٢)

39 e 3 - 40 a 2. (٣)

31 a 2 - b 3. (٤)

29 e 3 - 30 a 6. (٥)

47 e 5 - 48 a 2. (٦)

ذهننا أيضاً أن العالم - في المذهب الذري مدين بأصله «للصدفة»، صدفة تصادم الذرات، استطعنا أن نفهم بسهولة أكثر كيف استطاع أفلاطون أن يربط بين الضرورة والصدفة أو «السبب الشارد» وربما بدا لنا ذلك على أنهما لفظان متضادان. إلا أنهما كانا عند أفلاطون لفظين متقاربين ومتشابهين، طالما أنهما معاً يدلان على شيء لا يشارك فيه العقل والغرض الواعي. ومن هنا استطاع أفلاطون أن يتحدث عن أولئك الذين يعلنون أن العالم نشأ «لا بفعل العقل، أو أي إله، ولا من الفن، بل من الطبيعة والصدفة»، أو من الضرورة^(١). ويصف أرسطو مثل هذه النظرة إلى الكون بأنها تنسب «التلقائية» إلى العالم^(٢). فبمقدار ما ترجع الحركة إلى حركة سابقة لذرة أخرى، فإن المرء يستطيع أن يقول إن العالم يعود إلى الضرورة. ومن ثم كانت الأفكار الثلاثة عن «التلقائية» و«الصدفة»، و«الضرورة» أفكاراً متحالفة، فالعناصر إذا ما تركت لنفسها - إن صح التعبير - تسير سيراً تلقائياً أو بالصدفة أو بالضرورة، تبعاً لوجهة النظر التي نأخذ بها؛ لكنها لا تخدم الغرض Purpose ما لم يتدخل عمل العقل. ومن ثم يستطيع أفلاطون أن يتحدث عن العقل الذي «يغوي» الضرورة أي يجعل العناصر «العمياء» تخدم الخطة والغرض الواعي، حتى ولو كانت المادة عنيدة أو صعبة المراس ولا يمكن أن تتبع تماماً عمل العقل.

الصانع، إذن، ليس هو الإله الخالق. ومن المرجح جداً، أكثر من ذلك، أن أفلاطون لم يفكر أبداً في «العماء» Chaos. على نحو ما يوجد، كواقعة فعلية، بمعنى أنه كانت هناك حقبة تاريخية كان فيها العالم في «عماء» مضطرب فحسب. ولقد كان ذلك على أية حال تراث الأكاديمية مع بعض الأصوات القليلة المعارضة (بلوتارك، وأتيكوس). صحيح أن أرسطو أخذ تفسير تكوين العالم الموجود في محاور «طيمائوس» على أساس أنه تكوين في الزمان (أو على الأقل انتقده على أساس هذا التأويل) إلا أنه ذكر صراحة أن أعضاء الأكاديمية أعلنوا أنهم في وصفهم لتكوين العالم لم يفعلوا ذلك إلا بهدف العرض فحسب كيما يفهم العالم دون افتراض أنه ظهر حقاً إلى الوجود^(٣). ولقد قدم

Laws 889 C 4 - 6.

(١)

physics, B. 4 196 a 25.

(٢)

De Caelo, 279 b 33.

(٣)

«برقلس» من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة هذا التأويل^(١). وكذلك سبميكوس^(٢). ولو صحَّ هذا التأويل لكان الصانع لا يزال أقل من يشبه الإله الخالق: فهو رمز للعقل الذي يعمل في العالم، ملك السماوات والأرض في محاوره «فيلابوس»^(٣). وعلينا أن نلاحظ، فضلاً عن ذلك، أن أفلاطون يؤكد في محاوره «طيمائوس» نفسها أن اكتشاف صانع هذا العالم وآبائه عمل شاق، ويستحيل على مكتشفه أن يفضي باكتشافه إلى الجميع^(٤). لكن إذا كان الصانع شخصية رمزية، فربما كانت أيضاً التفرقة الحادة الموجودة في «طيمائوس» بين الصانع والمثل ليست سوى تمثيل تصويري. ولقد ملت في معالجاتي للمثل - نحو ما قد يسمى بتأويل الأفلاطونية المحدثة للعلاقة بين العقل والمثل والواحد، لكنني سلّمت بأن المثل ربما كانت أفكار العقل أو الروح. وعلى أية حال فليس من الضروري أن نفترض أن صورة الصانع بوصفه صانعاً إلهياً خارج العالم، ويتميز تماماً كذلك عن المثل - لا بد أن تؤخذ بحرفيتها.

(٦) ما الذي تولى الصانع «أمره»؟ يتحدث أفلاطون عن «القابل أو الوعاء أو الحاضنة» - إن صحَّ التعبير - لكل صيرورة^(٥). ثم يصفها بعد ذلك بأنها «المكان أو المحل الدائم الذي لا يقبل الفساد ويوفر مقرأ لجميع الأشياء التي تظهر إلى الوجود، لكنه هو نفسه لا تدركه الحواس، وإنما بنوع من الاستدلال المختصر، وهو أمر لا يكاد يصدق»^(٦). يظهر من ذلك أن المكان أو المحل ليس هو الذي صُنعت منه المواد الأولى لكن الذي تظهر فيه فحسب. صحيح أن أفلاطون يقارن بينه وبين الذهب الذي يشكل منه الإنسان الأشكال المختلفة^(٧). إلا أنه يستمر فيقول إن المكان أو المحل «لا يتخلّى قط

i, 382, iii, 273 .

Phys. I 12 2, 3.

28 C 7 - 8.

28 C 3 - 5.

49 a 5 - 6.

62 a 8 - b2.

50 a 5 - b5.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

عن طابعه، فهو يتقبل على الدوام جميع الأشياء، لكنه لا يتخذ بأية طريقة كانت أي طابع يشبه الأشياء التي تدخل فيه»^(١). فمن المرجح إذن أن لا يكون المكان أو المحل الذي صُنعت منه الصفات أو الكيفيات الأولى، وإنما التي ظهرت فيه.

ويلاحظ أفلاطون أن العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) لا يمكن أن تسمى جواهر طالما أنها تتغير باستمرار: «إنها تفلت منا دائماً، ولا تنتظر حتى نصفها بأنها «هذا» أو «ذاك» أو بأية عبارة تظهرها على أنها ذات وجود دائم...»^(٢). ومن هنا فإننا نسميها بالأحرى صفات أو كيفيات تظهر في المكان أو المحل «إذ فيه تظهر كلها باستمرار، تظهر ثم تختفي منه»^(٣). وهكذا «يتولى» الصانع أمر: (أ) المحل الذي هو «نوع من الأشياء لا يرى ولا طابع له، يتقبل جميع الأشياء، ويشارك في العقل بطريقة محيرة جداً، ويصعب جداً إدراكها»^(٤). (ب) الصفات أو الكيفيات الأولية التي تظهر في هذا الوعاء التي يصوغها الصانع، أو يصنعها على غرار المثل.

(٧) يُضفي الصانع أشكالاً هندسية على العناصر الأربعة الأولى. ويعتقد أفلاطون أن الأشياء جميعاً ترتد في النهاية إلى مثلثات، وهو يختار منها نوعين: المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين (نصف المربع). والمثلث القائم الزاوية غير المتساوي الأضلاع (نصف متساوي الأضلاع) تلك هي التي صنعت منها أشكال الأجسام الجامدة المربعة والمتساوية الأضلاع^(٥). (ولو تساءل أحد لماذا جعل أفلاطون البداية من المثلثات فسوف يجيب: «أن المباديء التي تسبق هذه فالله وحده هو الذي يعلمها، وكذلك المقربون منه»^(٦). وهو يشير في محاوراة «القوانين» أنه عندما نبلغ البعد الثالث من الأشياء «عندئذ يصبح من الممكن للحواس إدراكها»^(٧). ومن ثم فيكفي أن نبدأ بالسطح والبعد الثاني ونترك العناصر الأسبق). هكذا تكونت الأجسام فخصصت الصورة المكعبة

50 b 7 - c 2.

(١)

49 c 2 - 4.

(٢)

49 c 7 - 60 a 1.

(٣)

51 a 7 - b 1.

(٤)

CF 53 C 4FF.

(٥)

53 d 6 - 7.

(٦)

Laws , 89a 2 - 5.

(٧)

للتراب (لأنه لا يتحرك أو هو أصعبها في الحركة) والشكل الهرمي للنار (لأنها أكثرها حركة «وأطرافها حادة، وهي أمضاهما من كل وجه»، والثماني أسطح للهواء، والعشرون وجهاً للماء^(١)). وهذه الأجسام تبلغ من الصغر حداً يجعلنا لا نستطيع إدراك الواحدة منها. رغم أننا نستطيع إدراكها إذا ما تكدست في كتلة.

ويمكن للأجسام الأولية أو الجسيمات، أن تتحول الواحدة منها إلى الأخرى، فالماء يمكن أن ينحل أو يتفكك إلى المثلثات التي يتركب منها، بفعل النار، ويمكن لهذه المثلثات أن تعود فتتجمع من جديد في المكان في شكلها السابق أو في أشكال أخرى مختلفة. باستثناء التراب لأنه - على الرغم من أنه يمكن أن ينحل أو يتفكك، فإن المثلثات التي يتكون منها هي خاصة به هو وحده (وهو يتركب من مثلثات متساوية الأضلاع أو نصف مربع، تنشأ عنها الأجسام المكعبة) - ومن هنا فإن جسيمات التراب «لا يمكن أن تتحول إلى أي نوع آخر»^(٢). ويعترض أرسطو على هذا الاستثناء الذي يستبعد التراب، ويقيم اعتراضه على أساس أنه استثناء غير معقول، ولا تدعمه الملاحظة^(٣). (وأفلاطون يتحدث عن هذه الجسيمات على أنها «حركات أو قوى»، وفي حالة انفصالها فإنها تظل محتفظة ببقايا من طبيعتها الخاصة»^(٤)). ومن هنا فقد ذهب ريتز Ritter إلى أن «المادة يمكن تعريفها بأنها ما يعمل في مكان»^(٥) وتظهر الجواهر كما نعرفها من العناصر الأولية، فالنحاس - مثلاً - ينشأ من نوع برّاق من الماء ومن أنواع جامدة «محتوية على جسم من التراب» وعندما يبدأ الجوهراً في الانفصال مرة أخرى بفعل الزمن، يظهر بذاته على السطح، ويُسمى صِداً النحاس^(٦). غير أن أفلاطون يلاحظ أن إحصاء نشأة الجواهر

55 d CFF.

56 d 5 - 6.

De Caelo, 306 a 2.

53 b 2.

Essence, P. 261.

59 C 1 - 5.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

وتكوينها وطبيعتها ليس سوى «خلق جديد» وهي تسلية معقولة للراحة والاستجمام «نقوم بها لتقدم لنا متعة بريئة»^(١).

(٨) ويصور أفلاطون «الصانع» على أنه يخلق «نفس العالم» (على الرغم من أنه من غير المحتمل أن يكون أفلاطون يقصد ذلك حرفياً، لأنه يذهب في محاوره «فايدروس» إلى أن النفس غير مخلوقة)^(٢). وهي مزيج مركب من (أ) وجود متوسط (وهو متوسط بين وجود المثل الذي لا يقبل القسمة والوجود الذي يقبل القسمة: صيرورة الأشياء الحسية الخالصة) - (ب) تشابه متوسط. (ج) اختلاف متوسط^(٣).

ولما كانت الأنفس الخالدة قد صاغها «الطنانع» من نفس العناصر التي تتكون منها نفس العالم (أو روح العالم)^(٤)، فإنه ينتج عن ذلك أن نفس العالم والأنفس الخالدة تشارك في العالمين معاً: العالم الثابت الذي لا يتغير - بمقدار ما تكون معقولة وخالدة - وفي العالم المتغير من حيث إنها هي نفسها حية ومتغيرة. وللنجوم والكواكب أنفس عقلية هي الآلهة السماوية^(٥). التي صنعها الصانع وخصص لها مهمة تشكيل الأجزاء الفانية من النفس البشرية والجسم البشري^(٦). ولا بد أن يظهر لنا من محاوره «فايدروس» أن الأنفس البشرية لم يكن لها قط بداية حقيقية، ويفسر برقلس أفلاطون بهذا المعنى - رغم أن من الصواب أن نقول إن المسألة تركت في محاوره «القوانين» مفتوحة للنقاش^(٧).

بالنسبة لآلهة اليونان التقليدية - التي روى الشعراء أنسابها - فإن أفلاطون يلاحظ أن «معرفة سلالة الآلهة عمل فوق طاقتنا» ولهذا فمن الأفضل «أن نتبع العادة المألوفة»^(٨) ويبدو أن أفلاطون «لا أدري» بالنسبة لوجود آلهة تشبه البشر^(٩). لكنه لم يرفضها تماماً،

(١) 59 C 5 - d2.

(٢) 246 a 1 - 2.

(٣) 35 a 1 FF.

(٤) 41 d 4FF.

(٥) 39 e 10 - 42 a 1.

(٦) CF 41 a 7 - d3, 42 d 5 - e 4.

(٧) 781 e 6 - 782 a3.

(٨) Tim. 40 d 6 - 41 a 3.

(٩) CF. Phaedrus 246 C.

فهو يصور - في ملحق القوانين - وجود أرواح غير منظورة (وهي التي لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة اليونانية التي تلت أرسطو) فضلاً عن الآلهة السماوية. ومن ثم فإن أفلاطون يعتنق الديانة التقليدية، ثم أنه لا يثق كثيراً في القصص التي تتحدث عن توالد الآلهة وأنسابها في الديانة اليونانية. كما كان على الأرجح يتشكك فيما إذا كانت حقاً موجودة في الصورة التي تصورتها فيها الديانة الشعبية اليونانية.

(٩) بعد أن شكّل الصانع الكون أراد أن يجعله متشابهاً أكثر مع نموذجه أو مثاله: الكائن الحي أو الموجود. والآخر أزلّي، غير أن «هذا الطابع [طابع الأزلية] لم يكن من الممكن أن يهبه [الصانع] تماماً للأشياء الحادثة، ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزلية، وفيما كان يزيّن السماء، صنع للأزل الباقي في وحدته، صورة أزلية تجري على سنّة العدد، وهو ما سمّيناه بالزمان»^(١). فالزمان هو حركة الكرة، وأعطى الصانع للإنسان الشمس المنيرة ليقدر عن طريقها وحدة الزمن، فنورها - بالنسبة للأجرام السماوية الأخرى - مكّن الإنسان من التمييز بين الليل والنهار.

(١٠) وليس في استطاعة المرء أن يدخل في تفاصيل عن تكوين الجسم البشري وقواه أو تكوين الحيوانات ... الخ، إذ يكفي أن نشير إلى أن أفلاطون يشدد على الغائية على نحو ما يبدو في ملاحظته الطريفة «أن الآلهة اعتقدت أن الإمام أكرم من الخلف وأحق بالرئاسة، فجعلت القسط الأكبر من حركة سيرنا في هذا الاتجاه...»^(٢).

والنتيجة هي أن الحديث عن تكوين العالم ككل «قد وصل إلى نهايته، بما فيه من كائنات حية، خالدة أو فانية، وهكذا أصبح هذا العالم مخلوقاً حياً مرئياً يشمل بداخله جميع الأشياء المريئة، وصورة عقلية، وإلهاً يمكن إدراكه، عالياً في عظمتها وامتيازها، وفي جماله وكماله، هذه السماء واحدة وفريدة في نوعها»^(٣).

Tim. 37 d 3 - 7.

(١)

45 a 3 - 5.

(٢)

Tim. 92 C 5 - 9.

(٣)

” الفصل الخامس والعشرون ”

” الفن ”

أولاً: الجمال

(١) هل كان لدى أفلاطون أي تقدير لجمال الطبيعة؟ لا توجد لدينا مادة متوفرة نستطيع منها أن نكوّن رأياً، غير أن هناك وصفاً لمنظر طبيعي في بداية محاوره «فايدروس»^(١) وهناك بعض الملاحظات الأخرى المماثلة في بداية محاوره «القوانين»^(٢)، رغم أن جمال المنظر في الحالتين يُقدّر من وجهة نظر نفعية كمكان للراحة أو جلسة للنقاش الفلسفي^(٣). أما الجمال البشري فقد كان أفلاطون يقدّره بالطبع.

(٢) أكان لدى أفلاطون أي تقدير للفن الجميل؟ (ويظهر هذا السؤال بسبب طرده لكتّاب الدراما وشعراء الملاحم من الدولة المثالية لأسباب أخلاقية مما قد يعني أنه كان يفتقر إلى أي تقدير حقيقي للأدب والفن). لقد طرد أفلاطون معظم الشعراء من الجمهورية لاعتبارات ميتافيزيقية. بل قيل ذلك لاعتبارات أخلاقية. وليس ثمة حاجة إلى القول بأن أفلاطون كان مغرماً تماماً بسحر مؤلفاتهم. على حين أن كلماته في بداية الجمهورية (٣٩٨) لن تبدو تهكمية تماماً، إذ يؤكد سقراط في الفقرة رقم ٣٨٣ من نفس المحاوره «على الرغم من إطرائنا لهوميروس في أمور كثيرة، فهناك أمر لا نقره عليه، وهو الحلم الذي بعثه زيوس في نفس أجاممنون...». وهو كذلك يجعل سقراط يقول: «سأصرح لكم برأيي، وذلك على الرغم مما كنتُ أشعر به منذ صباي من حب واحترام

230 b 2FF .

(١)

625 b 1 - C2.

(٢)

(٣) قارن «إنه لأجمل مكان تقودنا إليه! إن شجر الصنار هذا تمتد أغصانه في ساحة تساوي ارتفاعه وشجرة الخشخاش هذه ما أضخمها وما أعظم ظلها! إن المكان لفي أوج ازدهاره ولا يمكن أن يكون أكثر عطراً مما هو عليه.. إنه يطيب لي أن أستلقى بطول جسمي، ولك أن تتخذ الوضع الذي تراه أنسب كي تقرأ... الخ». «محاوره فايدروس» - ترجمة الدكتورة أميرة مطر ص ٤٣ - ٤٤ - دار المعارف بمصر (المترجم).

لهوميروس. الذي يبدو أنه كان المعلم والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا. غير أن من الواجب ألا نحترم إنساناً أكثر مما نحترم الحقيقة. وعلى ذلك فسوف أصرح برأيي كما قلت..»^(١). ويقول أيضاً: «علينا أن نسلّم أن هوميروس كان أول الشعراء التراجيديين وأعظمهم، ومع ذلك فلنكن على ثقة، من أننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس»^(٢). ويقول أفلاطون صراحة إذا ما أثبت الشعر وغيره من الفنون جدارته في أنه يستطيع أن يحتل مكانة في الدولة المثلى: «فسوف نقابله بكل ترحاب إذ إننا ندرّك ما له علينا من سحر، وكل ما في الأمر أننا نرفض أن يكون ذلك على حساب الحقيقة»^(٣).

فإذا ما وضعنا هذه الملاحظات في ذهننا فسيبدو مستحيلاً أن نسجل أن أفلاطون كان بغير ذوق فني بالنسبة للأدب والفنون؛ فإن قيل إن إشادته وتقديره للشعراء ليست سوى إشادة شحيحة بالعرف السائد، فربما أشرنا إلى إنجازات أفلاطون نفسه الفنية؛ فإذا كان أفلاطون نفسه لم يبد أي درجة من روح الفنان فربما كان من الممكن القول بأن ملاحظاته حول سحر الشعراء كانت ترجع إلى العرف السائد فحسب وإن كانت تهكمية في نغمتها. لكن عندما نضع في ذهننا أن مؤلف «المأدبة»، و«فيدون» هو الذي يتكلم فمن الصعب أن نتوقع من أي شخص أن يؤمن أن إدانة أفلاطون أو على الأقل تقييده القاسي، للفن والأدب يرجع إلى انعدام الحساسية الجمالية.

(٣) ما هي نظرية الجمال عند أفلاطون؟ أما أن أفلاطون نظر إلى الجمال على أنه حقيقة موضوعية فذلك أمر يجاوز أي شك. إذ يفترض في محاورتي «هيباس الكبرى» و«المأدبة» أن جميع الأشياء الجميلة هي كذلك بسبب مشاركتها في الجمال الكلي، أو الجمال ذاته. ولهذا فعندما يسأل سقراط: «هل الجمال أيضاً شيء حقيقي» يجيب «هيباس» - «حقيقي، ولماذا السؤال؟»^(٤).

595 b 9 - C 3.

(١)

607 a 2 - 5.

(٢)

607 C 3 - 8.

(٣)

H.M. 287 C 8 - d 2.

(٤)

النتيجة الواضحة لمثل هذه النظرية أن هناك درجات للجمال. لأنه إذا ما كان هناك جمال حقيقي قائم بذاته، فإن الأشياء الجميلة سوف تقترب من هذا المعيار الموضوعي إن قليلاً أو كثيراً، وهكذا تدخل فكرة النسبية في محاورة «هيباس الكبرى» فأجمل أنواع القردة سيبدو قبيحاً، إذا ما قورن بالإنسان الجميل، «وقدّر الثريد» سيكون قبيحاً إذا ما قورن بامرأة جميلة؛ والمرأة الجميلة ستكون بدورها قبيحة إذا ما قورنت بالجمال الإلهي. غير أن الجمال نفسه الذي تكون الأشياء جميلة بفضل مشاركتها فيه، لا يمكن أن نفترض أنه شيء «يمكن أن يقال عنه إنه قبيح بقدر ما هو جميل»^(١). أو أن نقول: «إن جانباً منه جميل، وجانباً منه قبيح. أو أنه في وقت ما يكون جميلاً، وفي وقت آخر لا يكون كذلك»، ولا يكون جميلاً بالنسبة لشيء قميئاً بالنسبة لشيء آخر. ولا يكون جميلاً في مكان قبيحاً في مكان آخر. ولا يكون جميلاً في تقدير بعض الناس قميئاً عند بعضهم الآخر «وإنما هو جمال أزلّي مطلق فريد لا يوجد إلا بذاته»^(٢).

ويستج من ذلك أن هذا الجمال الأقصى بما أنه مطلق ومصدر كل جمال مشارك، لا يمكن أن يكون شيئاً جميلاً، ومن ثم لا يمكن أن يكون مادياً، بل وجوداً غير مادي يجاوز الحس. وفي استطاعتنا أن نرى في الحال أنه إذا كان الجمال الحقيقي يجاوز الحس، فإن أعمال الفن الجميل وكذلك الأدب - بغض النظر عن أي اعتبار آخر - لابد أن تحتل درجة دنيا، نسبياً، في سلم الجمال ما دامت مادية، في حين أن الجمال ذاته غير مادي: إنها تتوسل بالحواس بينما الجمال المطلق يلجأ إلى العقل (والواقع أنه يلجأ إلى الإرادة العقلية لو وضعنا في اعتبارنا فكرة أفلاطون عن الحب Eros). ولن يشك أحد في جلال فكرة الصعود الأفلاطونية من الأشياء الحسية إلى «الجمال في ذاته الإلهي الخالص الفريد». غير أن نظرية الجمال الذي يجاوز الحس تجعل من الصعب جداً الوصول إلى تعريف للجمال (ما لم يكن تمثيلاً خالصاً) ينطبق على الجمال في كل تجلياته. في محاورة «هيباس الكبرى» يظهر تعريف يقول: «كل ما هو مفيد أو نافع فهو

H.M. 289 C 3 - 5.

(١)

Sympos. 211 a 2 - b 2.

(٢)

جميل»^(١). وهكذا تكون الكفاءة جمالاً، فالسفينة ثلاثية الطوابق القادرة على العمل ستكون جميلة بفضل كفاءتها. وكذلك ستكون المؤسسة الكفؤ جميلة بسبب كفاءتها. لكن بأي معنى عندئذ يكون الجمال الأقصى نافعاً أو مفيداً أو كفؤاً؟ ينبغي إذا ما أردنا أن تكون النظرية متسقة، أن يكون هو النفع المطلق أو الكفاءة المطلقة - وهي فكرة ربما يرى المرء أنه يصعب قبولها. وييدي سقراط على أية حال تحفظاً حول هذا التعريف، فإذا كان الجميل نافعاً أو مفيداً، فهل هو نافع لغرض خير أم سيء أو لهما معاً؟ فهو لن يقبل أن يكون النافع لغرض شرير جميلاً، ومن ثم فلا بد أن يكون ما هو نافع لغرض خير، ما يمكن أن يكون مفيداً حقيقة، لكن إذا كان الجميل هو ما يمكن أن يكون مفيداً أعني ما يؤدي إلى شيء خير، عندئذ لا يمكن أن يكون الخير والجمال شيئاً واحداً، أكثر من أن يكون السبب ونتيجته شيئاً واحداً. لكن لما كان سقراط غير قادر على قبول النتيجة التي تقول إن ما هو جميل ليس خيراً في نفس الوقت، فإنه يقترح أن يكون الجميل هو ما يثير المتعة للنظر أو السمع كالجميل مثلاً من البشر أو الألوان أو الصور أو التماثيل، وكذلك الأصوات الجميلة، والموسيقى، والشعر، والنثر. وهذا التعريف ليس متسقاً تماماً بالطبع مع خصائص الجمال الأقصى غير المادي، لكن بغض النظر عن هذه الواقعة، فهو ينطوي على صعوبة أخرى. فما يقدم المتعة عن طريق البصر لا يمكن أن يكون جميلاً ببساطة لأنه يأتي عن طريق البصر. ومن ثم فالنغمة الجميلة لا يمكن أن تكون جميلة، فالنغمة لا تكون جميلة بسبب أنها تقدم متعة لحاسة السمع، وإلا ففي هذه الحالة فإن التمثال الذي لا يُسمع لكنه يرى لن يكون جميلاً ومن ثم فالموضوعات التي تسبب متعة جمالية للبصر أو السمع لا بد أن يكون لها طابع مشترك مع ما جعلها جميلة، طابعاً ينتمي إليهما معاً. فما هو هذا الطابع المشترك؟ أ تكون «المتعة النافعة» ما دامت متعة البصر والسمع هي أفضل المتع وأقلها ضرراً؟ يقول سقراط: إذا صحَّ ذلك لعدنا من جديد إلى الموقف القديم الذي يقول إن الجمال لا يمكن أن يكون خيراً، والخير لا يمكن أن يكون جميلاً.

إن القول بمثل هذا التعريف السابق للجمال لا بد أن يتناقض مع الموقف الميتافيزيقي العام. فإذا كان الجمال مثلاً متعالياً. فكيف يمكن أن يكون هو ما يقدم المتعة لحاستي

البصر والسمع؟ ويقول أفلاطون في محاوره «فايدروس»: إن الجمال وحده - متميزاً عن الحكمة - يمتاز بأنه يتجلى للحواس^(١). لكن هل يتجلى من خلال ما هو نفسه جميل أم لا؟ لو كانت الأخيرة فكيف يمكن أن يتجلي حقيقة؟ ولو كانت الأولى فهل يكون التجلي الحسي جمالاً والتجلي الذي يجاوز الحس جمالاً ويتحدان في تعريف مشترك أم لا؟ ولو صحَّ ذلك فما هو هذا التعريف؟ والواقع أن أفلاطون لا يقدم لنا أي تعريف يغطي نوعي الجمال معاً. ويتحدث في «فيلابوس» عن المتعة الحققة بوصفها تنشأ من الأشكال والألوان والأصوات الجميلة. ويستمر ليفسر لنا أنه إنما يشير إلى «الخطوط المستقيمة والمنحنيات» وإلى تلك الأصوات النقية الناعمة التي تؤدي إلى نعمة نقية منفردة. وهذه ليست جميلة نسبياً لأي سبب آخر «وإنما هي جميلة في طبيعتها الخاصة ذاتها»^(٢). وفي الفقرة التي نتحدث عنها يفرق أفلاطون بين المتعة التي تلحق بإدراك الجمال، والجمال ذاته، ولا بد أن نقرأ كلماته مرتبطة بالعبارة التي نقول^(٣): «التناسق والتماثل ينتقلان في كل مكان إلى الجمال والفضيلة». وذلك يعني أن الجمال يعتمد على الاعتدال والتناسق. وربما يقترب أفلاطون هنا أكثر من أي وقت من تقديم تعريف للجمال يمكن أن ينطبق على الجمال الحسي والجمال الذي يجاوز الحس. (ولا شك أنه يفترض وجودهما معاً، وأن أحدهما نسخة من الآخر). لكن لو أننا وضعنا في اعتبارنا الملاحظات عن الجمال المنتثرة في المحاورات، فمن المرجح أننا لا بد أن نسلم بأن أفلاطون تأرجح «بين عدد كبير من التصورات التي يمكن أن نقول من بينها إن توحيد الجميل مع الخير منتشر فيها»^(٤). رغم أن التعريف الذي يقدمه أفلاطون في «فيلابوس» ربما كان أعظمها أهمية.

ثانياً: نظرية الفن عند أفلاطون

(١) يذهب أفلاطون إلى أن علينا أن نبحث عن أصل الفن في الغريزة الطبيعية للتعبير^(٥).

250 d 6 - 8. (١)

51 b 9 - C 7. (٢)

Phil 64 e 6 - 7. (٣)

Aesthetic by B. Croce PP 165 - 6 Trans by D. Ainslie Macmillan 1929. (٤)

CF, Laws 653 - 4, 672 b 8 - c 6. (٥)

(٢) والفن في جانبه الميتافيزيقي أو في ماهيته محاكاة أو تقليد. فالمثال هو النموذج الأساسي أو الأصل، والموضوع الطبيعي هو التقليد. واللوحة التي يرسمها الفنان للإنسان ليست سوى نسخة، ومحاكاة لإنسان جزئي طبيعي؛ فهي محاكاة للمحاكاة. غير أن البحث عن الحقيقة إنما يكون في المثال. وبالتالي فعمل الفنان يقف على بُعد مستويين من الحقيقة. ومن هنا فإن أفلاطون الذي كان مهتماً قبل كل شيء بالحقيقة، كان مضطراً للحط من قيمة الفن مهما كان شعوره بالجمال وغرامه بالتماثيل واللوحات والأدب. ولهذا جاءت النظرة التي تحط من الفن قوية في محاوراة «الجمهورية» حيث طبقها على المصور (الرسام) والشاعر التراخيدي... الخ^(١). وأحياناً تأتي ملاحظاته مضحكة، إلى حد ما، كما هي الحال عندما يلاحظ أن المصور (الرسام) لا ينسخ الموضوعات بدقة طالما أنه يحاكي الظاهر وليس واقعة ما^(٢). فالمصور الذي يرسم سريراً يرسمه فقط من وجهة نظر معينة، على نحو ما تتبدى أمام حواسه في الحال. ويصور الشاعر: العلاج والحرب وما إلى ذلك، دون أن تكون لديه أية معرفة حقيقية بالأمور التي يتحدث عنها. والنتيجة هي «أن الفن القائم على المحاكاة لا بد أن يكون على مسافة بعيدة عن الحقيقة»^(٣). «فهو يقل بدرجتين عن الحقيقة، ومن الممكن الإتيان به بسهولة، حتى ولو لم يكن المرء يعرف الحقيقة إذ إنه لا يخلق إلا وهماً لا أشياء حقيقية»^(٤). والإنسان الذي يهب نفسه لإنتاج هذه الظلال للطبيعة الحقيقية للأشياء إنما يقوم بصفقة خاسرة.

وتظهر في محاوراة «القوانين» أحكام مقبولة إلى حد ما عن الفن، رغم أن أفلاطون لم يغير موقفه الميتافيزيقي. فعندما يقال «إن امتياز الموسيقى لا ينبغي تقديره على أساس ما تحتوي عليه من متعة حسية، فإن أفلاطون يضيف أن الموسيقى الوحيدة ذات الامتياز الحقيقي هي تلك التي تحاكي الخير»^(٥). وأيضاً «أولئك الذين يبحثون عن أفضل أنواع

Rep. 597 C 11 and FF. (١)

Rep. 597 e 10 FF. (٢)

Rep. 598 b 6. (٣)

Rep. 598 e 6 - 599 a 3. (٤)

Laws 668 a 9 - b 2. (٥)

الأغنية والموسيقى سيكون عليهم ألا يهدفوا إلى خلق الموسيقى التي تثير اللذة، بل إلى الموسيقى التي هي صحيحة، وحقيقة المحاكاة - كما بينا - إنما تكمن في إعادة إنتاج الشيء المقلد طبقاً للنسب الكمية والكيفية في الموضوع الأصلي»^(١). وهكذا نجد أنه لا يزال يتسلك بتصور الموسيقى كفن محاكاة («فكل إنسان سيوافق على أن المؤلفات الموسيقية هي كلها تقليدية أو تمثيلية»). لكنه سيوافق على أن المحاكاة أو التقليد سيكون «حقيقاً» - إذا ما ردّ الشيء المقلد بقدر المستطاع إلى وسطه الخاص. وهو على استعداد للتسليم بوجود الموسيقى أو الفن في الدولة - لا فقط لأغراض تربوية - بل أيضاً من أجل «المتعة البريئة»^(٢). إلا أنه لا يزال يؤكد نظرية المحاكاة في الفن. ومن يقرأ الكتاب الثاني من «القوانين» لابد أن يتضح له أن فكرة أفلاطون عن المحاكاة ضيقة وحرفية إلى حد ما، (رغم أنه لابد، في رأيي) من التسليم أن جعل الموسيقى تقوم على المحاكاة يعني توسيع المحاكاة لتشمل الرمزية، والقول بأن الموسيقى محاكاة هو بالطبع نظرية مشتركة بين محاورتي «القوانين» و«الجمهورية». ومن خلال فكرة المحاكاة هذه يصل أفلاطون إلى خصائص الناقد الجيد الذي لابد (أ) أن يعرف ما المقصود بالتقليد أو المحاكاة. (ب) أن يعرف ما إذا كان «صحيحاً» أم لا. (ج) أن يعرف ما إذا كان قد قام بتنفيذه جيداً من حيث الكلمات والإيقاع والوزن^(٣).

علينا أن نلاحظ أن نظرية المحاكاة تشير إلى أن الفن له عند أفلاطون بالقطع، مجاله الخاص، في حين أن المعرفة تختص بالنظام المثالي وأن الإحساس بالنظام المدرك من الأشياء الطبيعية؛ وأن يختص الإحساس بنظام الخيال؛ فالعمل الفني هو نتاج الخيال، ويأخذ العنصر الانفعالي في الإنسان. وليس من الضروري أن نفترض أن طابع المحاكاة في الفن الذي يؤكد أفلاطون يدل أساساً على إنتاج جديد محض للصورة الفوتوغرافية، رغم أن كلماته عن المحاكاة «الصحيحة» تشير إلى أن ذلك هو كثيراً ما كان يفكر فيه. لأن الموضوع الطبيعي - من ناحية - ليس نسخة فوتوغرافية من المثال ما دام المثال ينتمي إلى

668 b 4 - 7.

(١)

Laws 670 d - 7.

(٢)

Laws 669 a 7 - b 3.

(٣)

نظام، وينتمي الموضوع الطبيعي الحسي إلى نظام آخر، حتى أننا يمكن أن ننتهي إلى القول بأن المماثلة التي يحتاج إليها العمل الفني ليست بالضرورة إعادة إنتاج محض للموضوع الطبيعي هو عمل من خلق الخيال. ومن ناحية أخرى فإن إصرار أفلاطون على طابع المحاكاة في الموسيقى يجعل من الصعب جداً - كما سبق أن ذكرت - أن نفترض أن المحاكاة تعني أساساً إعادة الإنتاج الفوتوغرافي المحض، وإنما هي بالأحرى رمزية خيالية، وهذا هو بالضبط السبب في أنها لا تؤكد الحقيقة ولا الكذب، فهي رمزية خيالية ترتدي ثوب الجمال وتخطب الجانب الانفعالي في الإنسان.

انفعالات الإنسان مختلفة ومتنوعة بعضها نافع وبعضها ضار. ولا بد للعقل أن يقرر ما الذي يُسمح به من الفن وما الذي يستبعد. والقول بأن أفلاطون سمح، قطعاً، بأشكال من الفن في الدولة في محاورة «القوانين»، يظهرنا على أن الفن يشغل دائرة جزئية من النشاط البشري لا يمكن ردها إلى أي شيء آخر، وربما لا تكون دائرة عالية، إلا أنها في النهاية دائرة ما. ويظهر ذلك في الفقرة التي يلاحظ فيها أفلاطون - بعد أن يشير إلى الطابع النمطي للفن المصري - أنه «إذا ما استطاع شخص ما أن يكتشف الألحان الطبيعية بأية طريقة - فإنه يستطيع أن يردها إلى النظام والقانون دون أن يخالفنا أي شك في ذلك»^(١). إلا أننا لا بد أن نسلم أن أفلاطون لم يبين، أو أنه إذا كان قد تبين، فإنه لم يعرض ذلك بشكل واف - الطابع النزيه الخاص بالتأمل الجمالي في ذاته. لقد كان معنياً أكثر بالنتائج التربوية والأخلاقية للفن، وهي نتائج لا شك أنها ليست وثيقة الارتباط بالتأمل الجمالي بما هو كذلك، لكنها رغم ذلك حقيقية ولا بد أن يضعها أي شخص في اعتباره لا سيما إذا كان مثل أفلاطون يقدر الامتياز الأخلاقي أكثر من الحس الجمالي^(٢).

(٣) ويعترف أفلاطون أن وجهة النظر الشعبية عن الفن والموسيقى هي أنها موجودة لتقدم لنا المتعة، لكنها وجهة نظر لا يوافق هو عليها. فلا يمكن أن نحكم على شيء بمقاييس اللذة والمتعة عندما يقدم لنا نفعاً أو أي حقيقة أو «تشابهاً» (إشارة إلى

657 b 2 - 3.

(١)

(٢) لمعالجة أوسع لفلسفة الفن عند أفلاطون، انظر مثلاً مقال بروفيسور ج. كولنجود «فلسفة الفن عند أفلاطون» مجلة Mind عدد أبريل عام ١٩٢٥.

المحاكاة)، وإنما يوجد فحسب لما يصاحبه من سحر وفتنة^(١). والآن فإن الموسيقى تمثيلية تخيلية، والموسيقى الجيدة سوف تتضمن «حقيقة المحاكاة»^(٢). ومن ثم فإن الموسيقى، أو الموسيقى الجيدة على الأقل، بنوع مؤكد من «الحقيقة»، ولهذا فهي لا يمكن أن توجد فحسب لما يصاحبها من سحر وفتنة. أو أن يحكم عليها بمعيار اللذة الحسية وحدها. وقل الشيء نفسه عن الفنون الأخرى. والنتيجة هي أن الفنون المختلفة يمكن أن يُسمح بها في الدولة شريطة أن توضع في مكانها السليم، وتكون خاضعة لوظيفتها التربوية، وهذه الوظيفة هي التي تقدم متعة نافعة أو مفيدة. أما القول بأن الفنون لا تقدم متعة أو ينبغي لها ألا تقدم متعة، فهو قول لم يؤكد أفلاطون على الإطلاق: فهو يسمح أن يكون في المدينة «ما تقدمه ربات الفنون من تسليّة وثقيف...»^(٣). بل إنه يعلن «أن كل رجل وغلّام، حرّاً كان أم عبداً، من الجنسين، والمدينة بأسرها، لا ينبغي أن يتوقفوا أبداً عن إمتاع أنفسهم بالترانيم التي سبق أن تحدثنا عنها، وأنه لا بد أن يكون هناك نوع من التغيير والتنوع في هذه الترانيم، حتى نبعد عنها آثار التكرار، وحتى تظل شهية المغنين مفتوحة على الدوام لترانيمهم ويظل استمتاعهم بها قائماً أبداً»^(٤).

لكن على الرغم من أن أفلاطون يسمح في محاورته القوانين «بالوظائف التي تقوم بالمتعة وإعادة الخلق» «المتعة البريئة»^(٥). فإنه يقيناً يشدد أكثر على الوظائف التربوية والأخلاقية ذات الطابع الذي يقدم المتعة المفيدة، وربما كان موقفه في محاورته «القوانين» أكثر تحريراً مما أبداه في محاورته «الجمهورية». وإن كان موقف أفلاطون الأساسي لم يتغير قط. كما أنه يشترط رقابة مشددة على الفن في المحاورتين على نحو ما رأينا عند معالجتنا للدولة. وفي الفقرة ذاتها التي يقول فيها إن من الواجب النظر بعين الاعتبار ما تقدمه ربات الفنون من تسليّة وثقيف، يتساءل عما إذا كان يسمح للشاعر: «أن يقوم

Laws 667 d 9 - e 4.

(١)

668 b 4 - 7.

(٢)

656 C 1 - 3.

(٣)

665 C 2 - 7.

(٤)

Law, 670 d.

(٥)

بتدريب جوقة المرنمين كما يشاء، دون اعتبار للفضيلة أو الرذيلة؟»^(١). وبعبارة أخرى لابد أن يحمل الفن المسموح به في الدولة تلك العلاقة البعيدة بالمثل («حقيقة المحاكاة عن طريق الموضوع الطبيعي»). التي هي ممكنة فيما يخلقه الخيال، فإذا لم تكن له تلك العلاقة، فإن الفن لن يكون غير مفيد فحسب، بل فناً سيئاً أيضاً. طالما أن كل فن جيد لابد أن ينطوي في نظر أفلاطون على «حقيقة المحاكاة» هذه. وهكذا يتضح من جديد أن للفن وظيفة خاصة به إن لم تكن وظيفة جلييلة ما دام يشكل درجة من درجات السلم التربوي، يلبي حاجة الإنسان (التعبير) ويقدم خلقاً من جديد وتسلية بريئة، بما أنه تعبير عن شكل معين من النشاط البشري - وهو الخيال الخلاق - (ورغم أنه خلاق فلا بد أن يفهم في ارتباطه بنظرية المحاكاة). ولا شك أن نظرية الفن عند أفلاطون موجزة وغير مقنعة. لكن يصعب أن يكون لدى المرء ما يبرر القول بأنه لم تكن لديه نظرية على الإطلاق.

ثالثاً: حاشية عن تأثير أفلاطون

نموذج أفلاطون مؤثر بذاته، فقد كانت حياته حياة رجل يكرس نفسه للحقيقة تماماً، لكي يبلغ ما هو ثابت وأزلي، وحق مطلق. وهو ما كان يؤمن به بثبات وإصرار، وعلى استعداد أن يسير مع العقل أينما سار كما كان يفعل سقراط. وهذه الروح هي التي حاول أن يطبع بها الأكاديمية، ليخلق مجموعة من البشر تحت سيطرة معلم عظيم - تكرس نفسها لبلوغ الحق والخير. لكن على الرغم من أن أفلاطون كان فيلسوفاً نظرياً عظيماً كرّس نفسه لبلوغ الحق في المجال العقلي - كما رأينا - فإنه لم يكن نظرياً محضاً أو منظرراً خالصاً. لقد حث الناس أن يجعلوا الفكر أعزّ ما يملكون وأن يكون هو النفس الخالدة نظراً لما كان يملكه من همة أخلاقية عالية، واقتناع بحقيقة المعايير والقيم الأخلاقية المطلقة - كما حثهم على بذل الجهد لغرس الفضيلة التي ستجعلهم - هي وحدها - سعداء. وإذا ما قامت الحياة الخيرة أو الصالحة على أساس النموذج الأزلي المطلق فلا بد أن تعيش فيما هو عام وخاص معاً، وأن يحققهما معاً في الفرد وفي الدولة. أما الأخلاق الخاصة النسبية فهي مرفوضة. وكذلك الموقف الانتهازي السطحي والأناني، موقف السياسي السوفسطائي أو نظرية «القوة هي الحق».

وإذا كان ينبغي للإنسان أن يعيش حياته تحت سيطرة العقل، وفقاً للنموذج المثالي، فلا بد له أن يعترف بالعمل الفعلي للعقل في العالم ككل. والإلحاد مرفوض رفضاً باتاً، فالنظام في العالم يُعزى للعقل الإلهي، فهو الذي ينظم الكون وفقاً لنموذج مثالي وخطة مثالية. ومن ثم فيما يتحقق في العالم الكبير كحركات الأجرام السماوية مثلاً، لا بد أن يتحقق كذلك في الإنسان أو العالم الصغير. فإذا ما اتبع الإنسان العقل وكافح لتحقيق المثل الأعلى في حياته وسلوكه، فإنه يصبح شبيهاً بما هو إلهي، ويبلغ السعادة في حياته وفي مماته [العالم الآخر] - ولا ينبثق «العالم الآخر» عند أفلاطون من كراهيته لهذه الحياة، بل كان بالأحرى نتيجة لإيمانه الشديد بالطبيعة الحقيقية للمطلق والمتعالي.

(٢) ويمكن أن نلاحظ التأثير الشخصي لأفلاطون من الانطباع الذي تركه على تلميذه العظيم: أرسطو. تشهد على ذلك الأبيات التي كتبها في ذكره^(١):

يا له من رجل فذ فريد،

ذلك الذي لا يرد اسمه على شفاه الأشرار،

بل ليس لهم الحق في الثناء عليه أو إطرائه،

ذلك أول من تجلّى بوضوح [من بين الفانين]

في أقواله وأفعاله،

ذلك الرجل: أصبح فاضلاً وسعيداً في آن معاً،

واحسرتاه! لن يستطيع واحد منا أن يدانيه^(٢)

غير أن أرسطو فصل نفسه تدريجياً عن بعض النظريات التي كان قد اعتنقها في البداية، لكنه رغم اهتمامه المتزايد بالعلم التجريبي، فإنه لم يتخل قط عن الميتافيزيقا أو

(١) لا شك أن أرسطو كان يجلّ أفلاطون إجلالاً كبيراً، وهذا واضح من إغداق الثناء عليه في مناسبات شتى. وهذه القصيدة التي يشي فيها على أفلاطون كانت «مرثية» وجهها أرسطو إلى «أوديموس Eudemus» قارن: مجموعة مؤلفات أرسطو (المؤلفات الكاملة) التي قام على نشرها بارنز وأصدرتها في مجلدين جامعة برنستون في الولايات المتحدة عام ١٩٨٥ - قارن المجلد الثاني ص ٢٤٦٣ (المترجم).

Arist Frag. 623 (Ross. 1870).

(٢)

عن إيمانه بالحياة الخيرة التي تتوجها الحكمة الحقّة - وبعبارة أخرى: لم يتخل تماماً عن تراث أفلاطون، ولا يمكن التفكير في فلسفته بمعزل عن أعمال سلفه العظيم.

(٣) سوف أتحدث عن أفلاطونية الأكاديمية، والأفلاطونية المحدثة فيما بعد، فلقد أثرت الأفلاطونية - من خلال الأفلاطونية المحدثة - في القديس أوغسطين، وفي فترة المخاض للفكر الوسيط، ومع أن القديس توما الأكويني - أعظم الأسكولائيين - تبنى أرسطو الذي أطلق عليه اسم «الفيلسوف» فإن في مذهبه أفكاراً كثيرة يمكن تعقبها حتى نصل في النهاية إلى أفلاطون - أكثر مما نصل بها إلى أرسطو. وفضلاً عن ذلك فقد حاولت الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا في عصر النهضة أن تجد التراث الأفلاطوني، في حين أننا يمكن أن نرى تأثير «الجمهورية الأفلاطونية» في «يوتوبيا» توماس مور، وكتاب كامبانيا «مدينة الشمس».

(٤) أما في العصور الحديثة فربما لم يكن تأثير أفلاطون، لأول وهلة، بمثل هذا الوضوح الذي كان عليه في العصور القديمة، وفي العصر الوسيط. لكنه في الحقيقة كان أباً وجداً لكل الفلسفات الروحية، ولكل المثاليات الموضوعية، كما مارست نظرياته في المعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق والسياسة - تأثيراً عميقاً في المفكرين التاليين سواء إيجاباً أو سلباً. وبكفينا في العالم المعاصر أن نتذكر فحسب إلهام أفلاطون لمفكرين من أمثال: بروفيسور أ.ن. وايتهد، وبرفسور نقولا هارتمان في برلين.

(٥) لم يترك لنا أفلاطون الذي يقف على قمة الفلسفة الأوروبية - مذهباً مكتملاً؛ ومن الطبيعي أن نأسف لأنه لا يوجد بين أيدينا محاضراته، ولا تسجيلات كاملاً لتعاليمه في الأكاديمية - وهي التي كان من الممكن أن نعرف منها حلاً لكثير من المشكلات التي لا تزال تحير الشراح حتى الآن. لكننا من ناحية أخرى نحمد الله، بحق، أن المذهب الأفلاطوني لم يصلنا مبتوراً أو مملاً (لو كان من الممكن أن يكون هناك مثل هذا المذهب على الإطلاق) - فهو ليس مذهباً إما أن نأخذه كله أو نرفضه كله. وهذه الحقيقة مكتنتنا من أن نجد فيه - ربما بسهولة أكثر مما لو كان الوضع غير ذلك - أعلى نموذج للروح الفلسفي. فإذا لم يكن أفلاطون قد ترك لنا مذهباً مكتملاً، فقد ترك لنا في الواقع مثلاً على طريقة التفلسف، ومثلاً على الحياة التي تُكرس للحق والخير.

«الفصل السادس والعشرون»

الأكاديمية القديمة

واصلت الفلسفة الأفلاطونية ممارسة تأثيرها العميق في العالم القديم. لكن لا بد لنا أن نَميّر الأَطوار المختلفة في تطور المدرسة الأفلاطونية. لقد كانت الأكاديمية القديمة تتألف من تلاميذ أفلاطون وشركائه في الأكاديمية. وهم الذين تمسكوا تقريباً بالمضمون الدجماطيقي لفلسفة الأستاذ. رغم أنه يمكن ملاحظة أن العناصر الفيثاغورية في فكر أفلاطون هي التي لاقت اهتماماً خاصاً. أما الأكاديمية الوسيطة وفي الأكاديمية الجديدة فقد ساد، في البداية، تيار شكّي غير دجماطيقي. رغم أنه أفسح الطريق بعد ذلك للارتداد إلى دجماطيكية من النوع الانتقائي. ولقد كان هذا المذهب الانتقائي ظاهراً جداً في الأفلاطونية الوسيطة، التي أعقبتها الأفلاطونية المحدثّة - قرب نهاية الفلسفة القديمة، وهو محاولة لعمل مركب متكامل من المضمون الأصلي للأفلاطونية إضافة إلى تلك العناصر التي كانت قد دخلت في أوقات مختلفة - وهو مركب تمّ فيه التشديد على السمات التي كانت تنسجم مع الروح العامة للعصر.

كانت الأكاديمية القديمة تشمل - بالإضافة إلى الشخصيات مثل: فيليوس، وهيراقليدس، وأيدوكسس - الأسماء التالية التي خلفت أفلاطون في رئاسة المدرسة في أثينا: سيبسوس (٣٤٨/٧ - ٣٣٩/٨) ثم زيقرات (٩٣٣/٨ - ٣١٤/٣) ثم بوليمون (٣١٤/٣ - ٢٧٠/٢٦٩) ثم أقراطس (٢٧٠/٦٩ - ٢٦٥/٤).

١ - سيبسوس : Speusippus

ابن أخت أفلاطون وخليفته المباشر في رئاسة الأكاديمية، عدلّ الثنائية الأفلاطونية بأن تخلى عن المثل كشيء متميز عن الرياضيات وجعل الطبيعة الحقيقية تكمن في الأعداد الرياضية^(١)، وهكذا استبعدت المثل - الأعداد، الأفلاطونية بينما ظل الانفصال الأساسي باقياً. ونظراً لأن "سيبسوس" قد سلّم بالإدراك الحسي العلمي فقد قيل أحياناً

إنه أذعن للثنائية الأفلاطونية ثنائية الإدراك الحسى والمعرفة لكن علينا أن نتذكر أن أفلاطون نفسه قد سار شوطاً نحو هذا التسليم من حيث إنه سمح بالتعاون بين العقل و الإحساس فى إدراك الفكرة الذرية.

ومن الصعب أن نقول بالضبط ما الذى كان يعلمه أعضاء الأكاديمية القديمة، مادام لم يصلنا كتاب واحد كامل من أعمالهم. (ما لم يكن فيلبوس قد كتب "ملحق القوانين") فليس لدينا ما نعتمد عليه سوى ملاحظات أرسطو، وشهادة الكتاب الآخرين القدماء. ولكن من الواضح أن "سيبوس" كان يعتقد أن الجواهر تبدأ من الواحد والكثرة المطلقة، وقد وضع الخير فى نهاية مسار الصيرورة وليس فى بدايته مبتدئاً من تطور النبات والحيوان وجعل العقل غير المرئى أو الله من بين الموجودات الحية التى تبدأ من الواحد^(١) أو من المرجح أنه وحد بين هذا العقل وبين روح العالم. (ومن المحتمل أن يكون ذلك قد قدّم حجة لصالح تأويل "الأفلاطونية المحدثة" لأفلاطون). أما بالنسبة للأنفس البشرية فهى خالدة فى عموميتها، وربما نلاحظ أن سيبوس فسّر قصة الخلق الموجودة فى محاورة "طيماوس" على أنها مجرد شكل من أشكال عرض الموضوع، لكنها لا تعنى قصة خلق فعلى فى الزمان: فالعالم ليس له بداية فى الزمان. كما فسّر الآلهة التقليدية على أنهم قوى فزيقية، وهكذا جلب على نفسه تهمة الإلحاد^(٢).

٢ - زيقراط ... Xenocrates^(٣):

خلف "سيبوس" فى رئاسة الأكاديمية، وحد بين المثل والأعداد الرياضية واشتقها من الواحد والثنائية غير المتعينة (الواحد هو العقل أو زيوس أب أو كبير الآلهة، أما الثنائية فهى المبدأ الأنثوى، أو هو أم الآلهة)^(٤). أما روح العالم فهى تنتج عن إضافة الذات والآخر إلى العدد. وهو العدد المتحرك بذاته. مميزاً ثلاثة عوالم: ما تحت فلك القمر، عالم السماء، العالم الذى يعلو العالم السماوي - وقد ملأ "زيقراط" العوالم الثلاثة

Frag., 38 - 9.

(١)

Cic. De Nat. DI, 13, tz.

(٢)

(٣) هكذا يرسمه الدكتور الأهوانى فى كتابه عن أفلاطون ص ٣٩، وقد وجدناه أخف من «اكسانوقراط»

(المترجم).

Frag. 34 ff

(٤)

«بالشياطين» الخيرة والشريرة. ولقد مكنته نظرية الشياطين الشريرة من تفسير الأساطير الشعبية التي تُعزى فيها الأعمال الشريرة إلى الآلهة، وكذلك تفسير العبادات اللا أخلاقية، بقوله إن الأعمال الشريرة هي أعمال الشياطين الشريرة. أما العبادات اللا أخلاقية فهي موجهة إلى هذه الشياطين وليس إلى الآلهة.^(١) واعتنق زيقراط مع سلفه الذى سبقه فى رئاسة الأكاديمية النظرية التى تقول إن الأجزاء اللاعاقلة من النفس تبقى بعد الموت ، كما استنكر بشدة مع خليفته - بوليمون - استهلاك أو استنفاد اللحم الحى على أساس أن ذلك قد يؤدى إلى سيطرة اللاعقل على العقل. ولقد فهم "زيقراط" مثل "سيبسوس"، و "كرانتور Crantor" (وفى معارضة أرسطو) أولوية البسيط على المركب فى محاوره "طيماوس" على أنها الأولوية أو الأسبقية المنطقية لا الزمانية^(٢). (أما الخطوط غير المقطوعة المنسوبة إلى أرسطو فهي موجهة ضد افتراض زيقراط وجود خطوط رفيعة غير مرئية التى استخدمها كمساعد فى استنباط الأبعاد من الأعداد).

٣ - هيراقليدس:

أخذ من "اكفانتوس" الفيثاغورى النظرية التى تقول إن العالم مركب من جزئيات أطلق عليها اسم أجسام بلا مفاصل. ومن المرجح أن ذلك يعنى أنها منفصلة بعضها عن بعض فى المكان، وأن الله ركب العالم من هذه الجسيمات المادية ومن ثم فالنفس المادية (تتألف من الأثير وهو عنصر أضافه "زيقراط" إلى غيره من العناصر)، وفى الوقت الذى يؤكد فيه "هيراقليدس" دورة الأرض النهارية على محورها، فإنه يذهب أيضاً إلى أن «عطارده» و «الزهرة» يدوران حول الشمس، ويبدو أنه ذهب إلى أن الأرض ربما فعلت ذلك أيضاً.

٤ - أيدوكسس (٤٩٧ - ٣٥٥ ق.م):

كان أيدوكسس من أعظم الرياضيين وعلماء الفلك شهرةً فى العالم القديم. وهو جدير بالذكر إذا تحدثنا من الناحية الفلسفية - لأنه ذهب إلى أن: (أ) المثل «ممتزجة»

Frag. 24 ff

(١)

Frag. 54.

(٢)

بالأشياء^(١). (ب) أن اللذة هي الخير الأقصى^(٢).

٥ - كراتون (٣٣٠ - ٢٧٠) Cranton:

كان كراتون هو أول من كتب شرحًا لمحاورة "طيمائوس" لأفلاطون، فسّر فيه قصة الخلق على أنها «لا زمنية» وأنها ليست حادثة في الزمان. ويقول إنها صورت على أنها حدثت في الزمان لأغراض التخطيط المنطقي فحسب، وكان «كراتون» في هذا التفسير متفقًا - كما رأينا - مع سيبوس وزيقراط، ولقد أخذ «زيقراط» في كتابه «الحزن أو الأسى» بنظرية التخفيف من حدة الانفعالات في معارضة المثل الأعلى الرواقى وهو تبلد الحس Apathy^(٣)، أو جموده^(٤).

Metaph. A9, 991 a8-19.

(١)

Eth. Nic. 1101 5 27ff. 1172b9ff

(٢)

Cic. A cad. 2.44, 135, Tusc. 3.6.12.

(٣)

(٤) تبلد الحس أو جموده فكرة ظهرت عند المدرسة الكلية والمدرسة الرواقية، وهي تعنى عدم الاكتراث لا باللذة ولا بالألم ولا تتأثر بالانفعالات (المترجم).

”الجزء الرابع“

”أرسطو“

” حياة أرسطو ومؤلفاته “

ولد أرسطو عام ٣٨٤/٣٨٣ ق.م. في أستاغيرا في تراقية وهو ابن نيقوماخوس، طبيب ملك مقدونيا أمتناس الثاني، وعندما كان في السابعة عشرة من عمره ذهب إلى أثينا بغرض الدراسة، وأصبح عضواً في الأكاديمية عام ٣٦٨ ق.م حيث كان على اتصال دائم بأفلاطون على مدى عشرين عاماً حتى موت الأخير عام ٣٦٨ ق.م. وهكذا دخل أرسطو الأكاديمية في الوقت الذي كان فيه أفلاطون يطور جدله الأخير، وكذلك كانت الميول الدينية تظهر في ذهن هذا الفيلسوف العظيم. ومن المحتمل أنه في هذا الوقت، فعلاً، كان أرسطو يولي انتباهاً كبيراً للعلم التجريبي (وقت وفاة أفلاطون) - وربما كان قد ابتعد بالفعل عن تعاليم أستاذه في نقاط شتى، لكن لا يمكن لأحد أن يقول إنه كانت هناك قطيعة جذرية بين الأستاذ والتلميذ طوال حياة الأول. ومن المحال أن نفترض أن أرسطو كان يمكن أن يظل طوال هذا الوقت كله في الأكاديمية وهو يتخذ موقفاً فلسفياً يختلف اختلافاً جذرياً عن موقف أستاذه، وفضلاً عن ذلك، فإن أرسطو - حتى بعد موت أفلاطون - ظل يستخدم الشخص الأول بصيغة الجمع لممثلي المذهب الأفلاطوني في «المثل Ideas». وبعد موت أفلاطون مباشرة كان أرسطو يثني عليه قائلاً: «ليس من حق الرجل السيء أن يمتدحه، كما أنه الرجل الذي أظهر لنا كيف يمكن للمرء أن يعيش سعيداً وخيراً في وقت واحد»^(١). والقول أن أرسطو كان بأي معنى حقيقي معارضاً لأفلاطون أثناء وجوده في الأكاديمية، وأنه كان شوكة في جنب الأستاذ - هذا القول يصعب جداً الدفاع عنه. فقد وجد أرسطو من أفلاطون مرشداً وصديقاً له أعجب به إعجاباً عظيماً. وعلى الرغم من أن اهتماماته العلمية مالت في السنوات الأخيرة أن تأخذ محل الصدارة - وبدت تعاليم أفلاطون الدينية والميتافيزيقية، في النهاية، أقل تأثيراً عليه. فالواقع أن هذا الجانب من تعاليم أفلاطون ربما هو الذي كانت له قيمة خاصة عند

(١) الشذرات: شذرة رقم ٦٢٣ (المؤلف).

أرسطو تعادل ميله نحو الدراسات التجريبية. والواقع أن هذه الأسطورة: أسطورة أرسطو البارد الساكن الثابت الذي لا يتغير والذي ينقد نقداً خالصاً، بلا أوهام، ولا تجارب، ولا تاريخ « تحطمت أشلاء تحت ثقل الوقائع التي ظهر الآن أنها كانت مكبوتة بشكل صناعي من أجلها»^(١). وسوف أشير بإيجاز - عندما أعرض لمؤلفات أرسطو - إلى أن الفيلسوف صوراً بالتدريج وجهة نظره الشخصية، وهذا هو فقط ما يمكن للمرء أن يتوقعه على نحو طبيعي.

بعد وفاة أفلاطون، ترك أرسطو أثينا مع زينوقراط. (وقد أصبح سيبسيروس، ابن أخت أفلاطون رئيساً للأكاديمية ولم يكن أرسطو يتفق معه في وجهة النظر. وعلى أية حال فمن المرجح أن أرسطو لم يكن يرغب في البقاء في الأكاديمية في مركز ثانوي تحت رئيسها الجديد). فأسس فرعاً للأكاديمية في أسوس.. Assos في طرود Troad^(٢) وها هنا أثر في هرمياس Hermias حاكم أثارنيوس Atarneus وتزوج من بتياس Pythias ابنة أخته وابنته بالتبني، ولا شك أن أرسطو عندما بدأ العمل في «أسوس» بدأ يتطور آراءه الخاصة. وبعد ذلك بثلاث سنوات ذهب أرسطو إلى «ميتليني» في لسبوس Lesbos^(٣). وهناك في الأعم الأغلب التقى بثاوفراسطس، مواطن أرسوس على نفس الجزيرة - ولقد أصبح ثاوفراسطس فيما بعد أعظم تلاميذ أرسطو شهرة (ولقد دخل هرمياس في مفاوضات مع فيليب المقدوني، الذي تصور فكرة الهزيمة الهيلينية على يد الفرس، فوصف القائد الفارسي «مينتور» Mentor هرمياس بالخيانة، وحمله إلى «سوسة»^(٤) حيث تمّ تعذيبه لكنه بقي صامتاً. كانت كلماته الأخيرة «أنبيء أصدقائي ورفاقي أنني لم أعمل شيئاً ضعيفاً أو عديم القيمة في الفلسفة». ولقد نشر أرسطو قصيدة على شرفه^(٥).

(١) فرنريجر «أرسطو» ص ٣٤ (المؤلف).

(٢) «طرود» منطقة قديمة في الشمال الغربي من آسيا الصغرى، كانت مدينة طروادة القديمة من أهم مدنها (المترجم).

(٣) جزيرة يونانية في الجزء الشرقي من بحر ايجة، وعاصمتها ميتليني (المترجم).

(٤) Susa مدينة قديمة في الجزء الجنوبي الغربي من إيران كانت عاصمة علاج، والعاصمة الإدارية للملك دارا الأول وخلفائه (المترجم).

(٥) ديوجنس اللايرتي ٧، ٣ و٣ (المؤلف).

وفي عام ٣١٣ ق.م دعا فيليب المقدوني أرسطو إلى بيلا Pella ليقوم بتربية ابنه الإسكندر الذي كان في الثالثة عشرة من عمره. ولقد كانت هذه الفترة في البلاط المقدوني ومحاولة ممارسة تأثير أخلاقي جاد في الأمير الشاب الذي سيلعب بعد ذلك دوراً رائداً وبارزاً على المسرح السياسي، وأن يعرف عند الأجيال القادمة باسم الإسكندر الأكبر - كان لهذه الفترة أثر كبير في سبيل توسيع أفق أرسطو، وتحريره من التصور الضيق عند اليوناني العادي، رغم أن النتيجة لم تكن كبيرة فيما يبدو على نحو ما كان متوقفاً، فأرسطو لم يتخل مطلقاً عن المشاركة في النظرة اليونانية لدولة المدينة كمركز للحياة. وعندما اعتلى الإسكندر العرش عام ٣٣٦ ق.م ترك أرسطو مقدونيا، وربما كان نشاطه التربوي قد وصل الآن إلى نهايته. ومن المرجح أنه ذهب بعض الوقت إلى مسقط رأسه في أستاغيرا التي أعاد الإسكندر بناءها لكي يرد إلى معلمه دينه. ثم بمرور الوقت أصبحت الرابطة بين الفيلسوف وتلميذه أكثر ضعفاً؛ فأرسطو رغم موافقته، إلى حد ما، على السياسة المقدونية - فإنه لم يستحسن اتجاه الإسكندر نحو النظر إلى «اليونانيين» و«البرابرة» على قدم المساواة. وفضلاً عن ذلك ففي عام ٣٢٧ ق.م تم القبض على ابن أخ أرسطو «كالستين» الذي كان قد سلك في خدمة الإسكندر بتوصية من أرسطو - وأعدم للاشتباه في اشتراكه في مؤامرة ضد الإسكندر.

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٣٥ ق.م وهناك أسس مدرسته الخاصة؛ وفضلاً عن واقعة غيابه عن أثينا لبضع سنوات، فإن تطور أفكاره هو الخاصة قد أعاق، بغير شك، أية عودة، إلى الأكاديمية الأثينية. كانت مدرسة أرسطو الجديدة في شمال شرق المدينة في منطقة «لوقيوم» وهي أرض مخصصة للإله أبوللو لوقيوم. وقد عرفت المدرسة أيضاً بالمشائية. والأعضاء باسم المشائين وذلك لعادتهم في المناقشات أثناء المشي جيئةً وذهاباً في ممشى مغطى، أو بسبب أن كثيراً من تعاليم المعلم قد أعطيت للطلاب في هذا الممشى. كما أن المدرسة قد أهديت لربات الفنون إلى جانب الأعمال التربوية والتعليمية التي تقوم بها المدرسة، ربما بطريقة أعلى مما كانت تقوم به الأكاديمية، كانت المدرسة تتمتع بطابع الاتحاد أو الجماعة التي يقوم فيها مفكرون ناضجون بالدراسات والبحوث؛ وقد جعل ذلك من المدرسة في النهاية جامعة أو معهداً علمياً مجهزاً بالمكتبة وبالمعلمين، تلقى فيه المحاضرات بشكل منتظم.

في عام ٣٢٣ توفي الإسكندر الأكبر وكان رد فعل اليونان ضد مقدونيا وسيطرتها قد أدى إلى اتهام أرسطو أيضاً، الذي كان قد ارتبط بعلاقة حميمة مع هذا القائد العظيم في شبابه. فهرب أرسطو من أثينا (خشية أن يرتكب الأثينيون خطيئة للمرة الثانية)^(١) ضد الفلسفة - فيما ينقل عنه الرواة). ثم ذهب إلى خلقيس Chalcis في «يوبيا» موطن أمه وبعد ذلك بوقت قصير أصابه المرض وتوفي عام ٣٢٢/٣٢١ ق.م.

مؤلفات أرسطو:

تقع كتابات أرسطو في ثلاث فترات رئيسية هي:-

(١) الفترة التي كان فيها على صلة بأفلاطون.

(٢) سنوات نشاطه في أسوس وميليني.

(٣) فترة رئاسة مدرسة اللوقيوم في أثينا.

كما تقع هذه الكتابات أيضاً في ثلاث مجموعات أو ثلاثة أنواع:

(أ) كتب منشورة ويقصد بها إلى عامة الجمهور وهي في معظمها على شكل محاورات قصد بها النشر العام.

(ب) كتب تربوية، وقد كانت تشكل القاعدة الأساسية في محاضرات أرسطو في اللوقيوم.

وتوجد الكتابات الأولى على شكل شذرات، أما النوع الثاني فلدينا عدد كبير منه. ولقد كان أندرونيقوس الرودسي (٦٠ - ٥٠ ق.م) هو أول من جعل الأعمال التربوية معروفة للجمهور. وكانت هذه الأعمال هي التي حققت لأرسطو سمعة سيئة عن جفاف الأسلوب وخلوه من الزخرفة أو الجمال الأدبي. فقد قيل إنه على الرغم من أن أرسطو كان مبتكراً كبيراً للمصطلح الفلسفي، فإنه كان مهملاً للأسلوب اللغوي والجمال اللغوي. في حين أن اهتمامه بالفلسفة كان بالغ الدقة حتى أنه لم يكن يسمح باستخدام الاستعارات بدلاً من الاستدلال الواضح أو الانتكاس إلى الأسطورة. والواقع أن هذه أعمال تربوية حقيقية تفتقر إلى الجمال الأدبي. لكن من الصواب أيضاً أن نقول إن المؤلفات التي نشرها أرسطو بنفسه، والتي لا نملك منها الآن سوى شذرات، لم تزدِ الجمال الأدبي، بل إن «شيشرون» قد امتدح أسلوبها الطلق^(٢) حتى وإن دخلت فيها،

(١) كانت المرة الأولى، كما هو معروف، عندما حكم على سقراط بالإعدام (المترجم).

CF. De Orat. I, xi, 49.

(٢)

على نحو عرضي، بعض الأساطير. وهي على كل حال تمثل مؤلفات أرسطو المبكرة، عندما كان خاضعاً على نحو مباشر للتأثير الأفلاطوني، أو عندما كان يشق طريقه نحو مكانة مستقلة خاصة.

(أ) في فترة أرسطو الأولى من النشاط الأدبي.

يمكن أن نقول إن أرسطو في فترة نشاطه الأدبي الأولى. كان شديد الالتصاق بأفلاطون، معلمه سواء من حيث المضمون أو بصفة عامة على الأقل، من حيث الشكل أو الصورة، رغم أن أرسطو في محاوراته كان يظهر هو نفسه كقائد للحديث...
«.. هكذا تتقدم أحداثه الآخرين، لكي تكون المكانة الرفيعة له...»

(So. cic` ad att. B. 19.4)

ومن المرجح أكثر أن أرسطو في محاوراته كان يعتنق الفلسفة الأفلاطونية، وهو لم يغير أفكاره إلا في فترة متأخرة ويذهب «بلوتارك» إلى أن أرسطو غير أفكاره. وفضلاً عن ذلك فإن سفيذدورس - تلميذ أيسقراط - حمل أرسطو نظريات أفلاطون المتعلقة، مثلاً بنظرية المثل^(١).

(أ) وتنتمي إلى هذه الفترة محاوراة «ايديموس» أو عن النفس التي يشارك فيها أرسطو في نظرية التذكر عند أفلاطون، ومعرفة الأفكار في وضع سابق على الوجود، فقد كان بصفة عامة خاضعاً لسيطرة أستاذه. ولقد ذهب أرسطو إلى القول بخلود النفس على خطوات توحى بها محاوراة «فيدون» - فالنفس ليست انسجاماً محضاً للبدن. فللانسجام ضد هو التنافر. لكن النفس ليس لها ضد، ومن ثم فليست النفس انسجاماً^(٢). ويفترض أرسطو وجوداً سابقاً وجوهرية للنفس - وكذلك أشكالاً. فكما أن الناس الذين يسقطون في المرض ربما فقدوا ذاكرتهم، فكذلك الحال بالنسبة للنفس فهي عندما دخلت هذه الحياة نسيت حالة الوجود السابق. لكن كما أن الناس الذين يستعيدون صحتهم من المرض يتذكرون ما أصابهم من ألم، فكذلك النفس بعد الموت تتذكر هذه الحياة. إن الحياة - بمعزل عن البدن - هي الحالة الطبيعية للنفس، وهي عندما تسكن البدن فإن ذلك في الواقع مرض قاس بالنسبة لها^(٣).

Euseb. Prep. Erang, Xiv. 6.

(١)

Frgm. 41 (Rose).

(٢)

Frgm. 35 (Rose).

(٣)

وهذه نظرة مختلفة أتم الاختلاف عن النظرة التي وضعها أرسطو فيما بعد عندما اتخذ موقفه الخاص المستقل.

(ب) «بروتروبيتكوس»^(١) ينتمي أيضاً لهذه الفترة من تطور أرسطو. ولقد تبين أنه رسالة موجهة إلى ثيميسون Themison^(٢) القبرصي وليس محاورة. وأرسطو في هذا الكتاب يؤكد نظرية المثل عند أفلاطون. ويصور الفيلسوف على أنه شخص يتأمل هذه المثل ولا يقلدها أو يحاكيها^(٣). ومن ناحية أخرى فقد احتفظ «فروديسيس Phronesis» بالمغزى الأفلاطوني، مشيراً إلى التأمل الميتافيزيقي ومن ثم يكون عنده المعنى النظري وليس المغزى العملي الخالص «للأخلاق النيقوماخية». ولقد شدد أرسطو أيضاً في «بروتروبيتكوس» على عدم قيمة الخيرات الدنيوية، ويصور هذه الحياة على أنها موت الروح أو قبر النفس التي لا تدخل في حياة أصدق وأعلى إلا من خلال موت البدن. وهذه النظرة تشير بالتأكيد، مباشرة إلى التأثير الأفلاطوني لأن أرسطو يصر «في الأخلاق إلى نيقوماخوس» على ضرورة الخيرات الدنيوية، وعلى الحياة السعيدة الحقيقية على الأقل بدرجة معينة، ويكون ذلك مطلوباً حتى للفيلسوف.

(ج) من المحتمل أن تكون الأجزاء القديمة من كتاباته المنطقية، والفزيقا وربما في «النفس. De Anima» - ترجع إلى هذه الفترة، وهكذا إذا كان هناك تخطيط مبدئي للميتافيزيكا (بما في ذلك كتاب الألفا). إنما يعود إلى الفترة الثانية، وعلينا أن نفترض أن كتاب الفزيقا (الكتاب الثاني) يرجع تاريخه إلى هذه الفترة الأولى، طالما أنه في الكتاب الأول من الميتافيزيكا يشير إلى كتاب الفزيقا، أو أننا نجد، على الأقل، عرضاً لنظرية العلل مفترض مقدماً. ومن المرجح أن كتاب الفزيقا كان يقع في مجموعتين من المقالات. ويُعزى أول كتابين مع الكتاب السابع إلى الفترة الأولى من نشاط أرسطو الأدبي.

(١) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور عبد الغفار مكاوي، وأصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٧ (المترجم).

(٢) هو أمير قبرصي. والكتاب دعوة موجهة إلى الشباب الأثيني للفيلسوف وحث على حياة التأمل - انظر المرجع السابق ص ١٢ - ١٣ (المترجم).

(٣) مفترضين أن الفصول من ٦ إلى ١٢ في كتاب يامبلخوس مؤلفة من فقرات من كتاب أرسطو «بروتروبيتكوس» (انظر ويجر أرسطو) ص ٦٠ وما بعدها (المؤلف).

(ii) في الفترة الثانية بدأ أرسطو ينفصل عن موقفه الأفلاطوني السابق. وأن يتبنى أكثر موقفاً نقدياً نحو تعاليم الأكاديمية، ولكنه ما زال ينظر إلى نفسه على أنه أكاديمي ظاهرياً، وإن كانت تلك هي فترة النقد أو النقد المتنامي فيما يتعلق بالأفلاطونية. وتمثل هذه الفترة محاورة أرسطو «حول الفلسفة» وهي عمل يحوي أثراً أفلاطونياً واضحاً، مع نقد لبعض النظريات ذات السمات الأفلاطونية. وهكذا نجد أنه على الرغم من أن أرسطو يمثل أفلاطون على أنه - القمة التي وصلت إليها الفلسفة السابقة (الواقع أن أرسطو كان يحمل هذه النظرة كلما نظر إلى الفلسفة قبل الأرسطية) لقد انتقد النظرية الأفلاطونية في المثل على الأقل في صورتها الأخيرة كما تطورت على يد أفلاطون. «إذا كانت المثل نوعاً آخر من العدد الرياضي فإننا لن نستطيع فهمها. لأن مَنْ يستطيع أن يفهم النوع الآخر من العدد من بين الغالبية العظمى منا؟! ^(١) وبالمثل، على الرغم من أن أرسطو تبنى، إن قليلاً أو كثيراً، لاهوت أفلاطون المتعلق بالنجوم، فإن فكرة المحرك الذي لا يتحرك بدأت في الظهور ^(٢)، مع أن أرسطو لم يكن قد تبنى بعد المحركات الكثيرة التي وجدت في ميتافيزيقاه فيما بعد. فقد طبق مصطلح الإله المنظور على الكون Cosmos أو السماء، وهو مصطلح يحمل نسباً أفلاطونياً.

ومن المهم أن نرى أن الدليل على وجود الله الذي يعتمد على التدرج في الكمال موجود في هذه المحاورة «بصفة عامة حيثما وجدنا شيئاً حسناً فسوف نجد ما هو أفضل منه، والآن فطالما أنه يوجد من بين الأشياء شيء واحد أحسن من غيره، فإن ذلك يعني أننا سوف نجد أيضاً أفضل شيء، ولا بد أن يكون الله هو أفضل وجود». ومن الواضح أن أرسطو يفترض التدرج في الصور الواقعية ^(٣). ويستمد أرسطو الإيمان الذاتي في وجود الله من تجارب النفس في الجذب الصوفي أو النشوة وفي النبوءات في حالات النوم مثلاً،

Frag. 11 (Rose).

(١)

Frag. 21 (Rose)

(٢)

ولا بد لنا أن نقول إن هذه الشذرة تدل على أن أرسطو لم يحدد بعد تحديداً قاطعاً وجود المحرك الأول كما أنه لم ينفصل عن آرائه السابقة (المؤلف).

(٣) الشذرة رقم ١٥ (Rose) ويعتقد بروفسور ويجر أن المحاورة تضمنت أيضاً أدلة مستمدة من الحركة والسببية (المترجم).

ومن منظر السماوات المليئة بالنجوم، على الرغم من أن التعرف على مثل هذه الظواهر الغربية كانت غريبة فعلاً عن تطور أرسطو اللاحق^(١). ففي هذه المحاورة، إذن، يجمع أرسطو عناصر ليس لها من مصدر سوى أفلاطون وحاشيته مع عناصر من انتقادات الفلسفة الأفلاطونية كما هي الحال عندما نقد النظرية الأفلاطونية في المثل أو نظرية «الخلق» كما وردت في محاورة «طيمائوس» مؤكداً أزلية العالم^(٢).

يبدو أن التخطيط الأول للميتافيزيقا يعود إلى الفترة الثانية من تطور أرسطو وهي فترة الانتقال. ولا بد أن تشمل «مقالة الألفا في الكتاب أ» (واستخدام مصطلح «نحن» يدل على الفترة الانتقالية)، والكتاب (ب) وك ١ - ٨. والكتاب أ (فيما عدا ج ٨). والكتاب م ٩ - ١٠. والكتاب ب. ويقول ييجر: إن الهجوم في الميتافيزيقا الأصلية كان موجهاً أساساً ضد سيبسيوس^(٣).

يقال أحياناً إن كتاب «الأخلاق إلى أوديموس» ينتمي إلى هذه الفترة، ويؤرخ له بإقامة أرسطو القصيرة في أسوس Assos. وكان أرسطو لا يزال يؤمن بالتصور الأفلاطوني لـ Phronesis رغم أن موضوع التأمل الفلسفي لم يعد العالم المثالي عند أفلاطون، وإنما الإله المفارق في «الميتافيزيقا»^(٤). ومن المرجح أيضاً أن يؤرخ لكتاب «السياسة» الأصلي بهذه الفترة الثانية، وتشمل الكتب ٧، ٣، ٢ و ٨ التي تعالج الدولة المثالية. أما «اليوتوبيات» على طريقة الجمهورية الأفلاطونية فقد انتقدها أرسطو.

أما مؤلفاته «في السماء» و«الكون والفساد»، فتعزى أيضاً إلى هذه الفترة على سبيل الاحتمال المرجح.

(iii) أما فترة أرسطو الثالثة (٣٣٥ - ٣٢٢) فهي فترة نشاطه في «اللوقيون». وفي هذه الفترة ظهر أرسطو العالم والملاحظ التجريبي، الذي يهتم مع ذلك بإقامة صرح فلسفي متين، يضرب في الأرض بأساس عميق، ولا نملك سوى أن نعجب بقوة تنظيم تفصيلات

Frgs. 12. 14 (Rose) CF laws 966 d 9 - 967 a.

(١)

CF. Frag. 17 (Rose).

(٢)

(٣) ييجر «أرسطو» ص ١٩٢.

CF. Eud. Eth. 1249 b.

(٤)

البحث في موضوعات الطبيعة والتاريخ التي أظهرها أرسطو في الفترة الأخيرة من حياته. لقد مارست الأكاديمية، بلا شك، عمليات التصنيف، وكانت لأغراض منطقية أساساً، وتضمن ذلك قدراً من الملاحظة التجريبية - غير أنه لم يكن فيها بحث منظم مدعوم لتفصيلات الطبيعة والتاريخ على نحو ما قامت به «اللوقيون» بتوجيه أرسطو. والواقع أن روح البحث الدقيق لظواهر الطبيعة والتاريخ كان شيئاً جديداً في العالم اليوناني. ولا شك أن الفضل في ذلك يعود إلى أرسطو. لكن ذلك لن يجعل من أرسطو مجرد مفكر وضعي في الطور الأخير من حياته - كما يقال في بعض الأحيان - فليس ثمة دليل حقيقي يبين لنا أنه قد تخلى أبداً عن الميتافيزيقا، رغم كل اهتمامه بالبحث العلمي الدقيق.

تشكل محاضرات أرسطو في المدرسة الأساس في أعماله «البيداغوجية» التي كانت متداولة بين أعضاء المدرسة. وهي التي كشف عنها للجمهور لأول مرة - كما سبق أن ذكرنا - أندرونيقوس الرودسي. وتعود معظم الأعمال التربوية إلى هذه الفترة، فيما عدا، بالطبع، تلك الأقسام من مؤلفاته التي يرجع أن تعود إلى طور سابق مبكر. ولقد قدمت هذه الأعمال البيداغوجية (التربوية) العديد من المشكلات أمام الباحثين؛ بسبب - مثلاً - الارتباطات غير المقنعة بين الكتب، وتلك الأقسام التي تقطع فيما يبدو التسلسل المنطقي لفكره... الخ. ويبدو من المرجح الآن أن هذه المؤلفات تمثل محاضرات أرسطو التي نشرت بقدر متساو - فيما يتعلق بالمدرسة على أنها محاضرات. غير أن ذلك لا يعني أن كلاً منها يمثل محاضرة منفردة، أو سلسلة متواصلة من المحاضرات؛ وإنما هي بالأحرى أقسام أو محاضرات جمعت أخيراً بعضها مع بعض، ثم أضفى عليها وحدة خارجية بإعطائها اسماً مشتركاً. وهذا العمل من مؤلفاته لا يمكن أن يكون أرسطو قد أتم بنفسه سوى جزء منه؛ واستمر العمل فيه في الأجيال التالية من المدرسة، وكان أول من أكمل هو أندرونيقوس الرودسي إن لم يكن بعد ذلك.

ويمكن أن تقسم أعمال أرسطو في الفترة الثالثة إلى ما يأتي:

(أ) المؤلفات المنطقية (وقد جمعت في العصر البيزنطي تحت اسم «الأورجانون»)
كتاب المقولات (وهو أرسطي في مضمونه على الأقل). كتاب العبارة (عن القضايا والأحكام). كتاب التحليلات الأولى (مقالات عن الاستدلال). وكتاب التحليلات الثانية

(مقالات عن البرهان، ومعرفة المباديء... الخ). الطبيعيا أو المواضع (ثمانى مقالات عن الجدل، أو البرهان المرجح). والأغليط السوفسطائية.

(ب) المؤلفات الميتافيزيقية

مجموعة من المحاضرات ذات تواريخ مختلفة، وقد أطلق عليها هذا الاسم بسبب وضعها في مجموعة مؤلفات أرسطو. وربما كانت التسمية لأحد المشائين في عصر سابق لأندرونيقوس.

(ج) مؤلفات في الفلسفة الطبيعية، والعلم الطبيعي، وعلم النفس... الخ. مثل كتاب «الفزيقا أو الطبيعيات» وهو يتألف من ثمانى مقالات يرتد المقالان الأولان منها إلى فترة أرسطو الأفلاطونية. (راجع كتاب الميتافيزيقا 3 - 32 a 983 A) حيث يشير إلى كتاب الفزيقا أو بالأحرى يفترض سلفاً - صراحة - وضع نظرية العلل في كتاب «الفزيقا»؟. ومن المحتمل أيضاً أن يعود المقال السابع من الفزيقا إلى فترة مبكرة من حياة أرسطو، في حين أن المثال الثاني ليس في الواقع جزءاً من «الفزيقا» على الإطلاق حيث يقتبس من «الفزيقا» ثم يقول «كما سبق أن بينا في كتاب الفزيقا»^(١). ولابد أن يظهر الكتاب كله على أنه كان يتألف في الأصل من عدد من البحوث المنفردة والمستقلة، وهو افتراض يعززه أن كتاب «الميتافيزيقا» يقتبس من الكتابين «في السماء»، و«الكون والفساد» على أنهما «فزيقا»^(٢). وكتاب «في الآثار العلوية» (أربع مقالات) و«تاريخ الحيوان» (عشر مقالات في علم التشريح المقارن والفسولوجيا وربما كان الأخير قد وضع فيما بعد أرسطو).

- وكتاب «تاريخ - أو تشريح - الحيوان» في سبع مقالات وقد فقد.

- كتاب «مشي الحيوان» - (مقال واحد).

- كتاب «حركة الحيوان» - (مقال واحد).

- كتاب «توالد الحيوان» - (خمس مقالات).

- «في النفس» وهو عبارة عن سيكولوجيا أرسطو في ثلاث مقالات.

Physics. VIII, 251. a. 9, 253 58, 267b 21.

(١)

Metaph. 989 a 24.

(٢)

و«الطبيعيات الصغرى» وهو عدد من البحوث الصغيرة التي تعالج موضوعات مثل الإدراك الحسي، والذاكرة، والأحلام، والحياة الطويلة والحياة القصيرة (أو طول العمر وقصره). والحياة والموت. والتنفس. وتعبير الرؤيا في الأحلام.

(د) مؤلفات عن الأخلاق والسياسة

«الأخلاق الكبرى» - في مقالين - وهو فيما يبدو من أعمال أرسطو الأصيلة على الأقل فيما يتعلق بمضمونه^(١) ويظهر أن جزءاً منه كُتِبَ في الفترة التي كان لا يزال أرسطو يتفق، تقريباً، مع أفلاطون.

- «الأخلاق إلى نيقوماخوس» في عشر مقالات، وهو كتاب نشره ابن أرسطو «نيقوماخوس»، بعد وفاة الفيلسوف.

- «السياسة» ويرجع تاريخ المقال الثاني، والثالث، والسابع، والثامن - فيما يبدو - إلى الفترة الثانية من النشاط الأدبي لأرسطو. أما المقالان الرابع والسادس فيعتقد «بيجر» أن المقالين الرابع والسادس حُسرا قبل الأول، مع أنهما تصدير للكتاب كله، حيث يشير المقال الرابع إلى المقال الثالث على أنه بداية الكتاب (أما مضمون المقال الثاني فهو سلبى فحسب)^(٢).

مجموعة الدساتير الخاصة بـ ١٥٨ دولة. ولقد وجد دستور الأثينيين على ورق البردي عام ١٨٩١.

(هـ) مؤلفات عن علم الجمال، والتاريخ، والأدب

- «فن الخطابة» في ثلاث مقالات.

- «فن الشعر» وهوناقص حيث فقد جزء منه.

- سجلات لإنجازات درامية في أثينا. قائمة بالمنتصرين في الألعاب الأولمبية والألعاب البيئية. كما كان أرسطو منهمكاً في إعداد كتاب حول مشكلة هوميروس، وهو بحث عن الحقوق الإقليمية للدول ... الخ.

ليس ثمة ما يدعو إلى افتراض أن تكون كل هذه المؤلفات - مثلاً مجموعة الدساتير

CF. H. von Arnim. Die drai arist Ethiken (Sitez. wien. AK, 2 Abl. 1024). (١)

Jaeger. Aristotle. P. 273 . (٢)

١٥٨ - كانت بقلم أرسطو نفسه، لكن ربما كان قد استهلها هو ثم استكملت بعد ذلك برعايته. كما أنه عهد إلى آخرين القيام بتجميع وتصنيف تاريخ الفلسفة الطبيعية (ثاوفراسطس) والرياضيات وعلم الفلك (أوديموس الرودسي) والطب (مينون). ولا يملك المرء سوى أن يعجب من شمول اهتماماته واتساع نطاق أهدافه.

إذ تكشف لنا مجموعة مؤلفات أرسطو وحدها عن روح تختلف عن روح أفلاطون فمن الواضح أن أرسطو قد انجذب نحو البحوث العلمية والتجريبية، ولم يرغب في معالجة موضوعات هذا العالم على أنها شبه وهمية، أو أنها لا تصلح أن تكون موضوعاً للمعرفة. غير أن هذا الاختلاف في الميل - وهو اختلاف ازداد بالطبع مع مضي الوقت - إذا ما جمعنا بينه وبين وقائع المعارض الأرسطية مثل معارضته لنظرية المثل الأفلاطونية، ولثنائية السيكلوجيا الأفلاطونية - أدى إلى التصور الشائع عن التعارض الجذري بين الفيلسوفين العظيمين. ولا شك أن هناك قدراً من الحقيقة في هذه النظرة طالما أن هناك حالات واضحة من التعارض بين مبادئهما، وكذلك اختلافاً عاماً في الجو المحيط (على الأقل إذا ما قارنا كتب أفلاطون المنشورة - وليس لدينا غيرها - بكتب أرسطو البيداغوجية) - غير أنه يمكن بسهولة المبالغة في هذا الاختلاف. فالأرسطية - من الناحية التاريخية - ليست هي الضد المباشر للأفلاطونية، لكن تطورها إنما هو تصحيح للنظريات أحادية الجانب - أو محاولة لأن تفعل ذلك - مثل نظرية المثل، والسيكلوجية الثنائية عند أفلاطون... الخ. وتزويدنا بأساس أمتن للواقع الفيزيقي. وأما القول بأن هناك بعض القيمة تم حذفها فهو قول صحيح. غير أن ذلك يبين لنا أنه لا ينبغي النظر إلى هاتين الفلسفتين على أنهما مذهبان على طرفي نقيض، وإنما على أنهما روحان وجسدان فلسفيان متكاملان. ولقد حاولت الأفلاطونية المحدثة بعد ذلك عمل مركب منهما. كما تبدت هذه الروح التركيبية نفسها في فلسفة العصر الوسيط. فالقديس توما الأكويني، مثلاً، على الرغم من أنه يتحدث عن أرسطو على أنه «الفيلسوف» - بألف لام التعريف - لم يستطع، ولم يرد، أن يقطع صلته تماماً بالتراث الأفلاطوني، بينما نجد في مدرسة الفرنسيسكان أن القديس بونافنتورا الذي منح أفلاطون إكليل الغار، لم يترفع عن الاستفادة من النظريات المشائية. وقطع «دانز سكوت» - شوطاً بعيداً بتشرب الروح الفرنسيسكاني بالعناصر الأرسطية.

وعلينا أن لا نفترض أن أرسطو في غمرة حماسه للوقائع ورغبته في إقامة أساس علمي تجريبي راسخ - قد افتقر إلى قوة المذهب، أو أنه تخلى تماماً عن اهتماماته الميتافيزيقية. فالأفلاطونية والأرسطية معاً تصلان إلى أوجهما في الميتافيزيقا. وهكذا استطاع "جوته" أن يقارن فلسفة أرسطو بالهرم الذي يرتفع عالياً على شكل منتظم من أساس عريض على الأرض، وبين فلسفة أفلاطون التي تشبه المسلة أو لساناً من لهب يمتد إلى عنان السماء. وعلى الرغم من ذلك فلا بد لي من التسليم بأن اتجاه فكر أرسطو كان يزداد ابتعاداً عن الموقع الأفلاطوني الذي كان أحد أنصاره في البداية: بينما توجهه الفكري الجديد لم يكن يجتمع على الدوام - في انسجام - مع هذه العناصر للتراث الأفلاطوني الذي احتفظ به، فيما يبدو حتى النهاية.

«منطق أرسطو»

[١] على الرغم من أن أرسطو قَسَمَ الفلسفة تقسيماً نسقياً، بطرق مختلفة وفي مناسبات مختلفة^(١). - فإننا نستطيع أن نقول إن ما يأتي هو وجهة نظره في هذا الموضوع^(٢).

أولاً: الفلسفة النظرية^(٣)، وغايتها المعرفة في ذاتها دون أن تستهدف أي غرض عملي، وهي تنقسم إلى:

(أ) الفيزياء أو الفلسفة الطبيعية التي تدرس الأشياء المادية التي تخضع للحركة.

(ب) الرياضيات التي تدرس ما لا يتحرك لكنه لا يفصل عن المادة.

(ج) الميتافيزيقا التي تدرس ما لا يتحرك ومنفصل أو مفارق (للمادة). وهكذا فإن

الميتافيزيقا تشمل ما يُعرف الآن باسم اللاهوت الطبيعي^(٤).

ثانياً: الفلسفة العملية: وهي تدرس أساساً العلم السياسي لكنها تشتمل على أفرع

ثانوية مثل: فن الحرب، والاقتصاد، وفن الخطاب. ما دامت الغاية من هذه الأفرع ثانوية وتعتمد على العلم السياسي^(٥).

ثالثاً: الفلسفة الشعرية: وهي تدرس الإنتاج وليس الفعل بما هو كذلك، كما هي

الحال في الفلسفة العملية (التي تشتمل على الفعل الأخلاقي بالمعنى الأوسع أو بالمعنى السياسي) - وهي من حيث أغراضها وأهدافها: نظرية الفن^(٦).

CF. Top. A11t, 105 b 19FF .

(١)

CF. Top. z 6 .

(٢)

CF. Metaph. K7, 1064 h 1 FF.

(٣)

CF Metaph. E. I, 10262 10FF .

(٤)

CF. Eth. Nic. A. I, 1094 a 18 FF .

(٥)

(٦) عندما حدد أرسطو منزلة أفرع الفلسفة طبقاً لمرتبة الموضوع، وضع «اللاهوت» في القمة (قارن كتابه «الميتافيزيقا» K.7, 1064). ولقد قيل إن التقسيم الثلاثي ليس له ضمان من كلمات أرسطو نفسه، فهو يتصور فن الشعر لا على أنه نظرية فلسفية جمالية، وإنما على أنه مجموعة عملية (المؤلف).

[٢] كثيراً ما يُطلق على المنطق الأرسطي اسم المنطق «الصوري»، من حيث إن منطق أرسطو هو تحليل لصور الفكر، ومن هنا جاء لفظ (أنالوطيقا) وهذا وصف مناسب. لكن سيكون من الخطأ الفادح أن نفترض أن المنطق عند أرسطو يُعنى بأشكال التفكير البشري بطريقة حصرية تجعله لا يرتبط بالواقع الخارجي. فأرسطو يُعنى أساساً بأشكال البرهان، وهو يزعم أن نتيجة البرهان العلمي تعطينا معرفة مؤكدة عن الواقع. فمثلاً القياس الذي يقول: «كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان» ليس مجرد استخلاص نتيجة صحيحة طبقاً لقوانين المنطق الصوري. وإنما يفترض أرسطو أن النتيجة متحققة في الواقع. ومن ثم فهو يفترض سلفاً نظرية واقعية. وعلى الرغم من أن المنطق عنده - بوصفه تحليلاً لصور الفكر - هو تحليل للفكر الذي يفكر في الواقع، والذي يعيد إنتاجه تصورياً داخل ذاته. والحكم الصادق هو الذي يقول عبارات عن الواقع تتحقق في العالم الخارجي. إنه تحليل للفكر البشري وهو يفكر في عالم الواقع، رغم أن أرسطو يوافق - يقيناً - على أن الأشياء لا توجد على الدوام، في الواقع، بالضبط كما يدركها الذهن أي بوصفها كليات.

ويمكن أن نرى ذلك بوضوح في نظريته عن المقولات، فالمقولات من وجهة نظر منطقية تشمل الطرق التي يفكر بواسطتها في الأشياء - كحمل الكيفيات مثلاً على الجواهر - لكنها في الوقت ذاته طرق توجد فيها الأشياء وجوداً فعلياً؛ فالأشياء جواهر وهي لها بالفعل أعراض. ومن هنا فإن المقولات لا تحتاج إلى معالجة منطقية فحسب، بل وميتافيزيقية أيضاً. فمنطق أرسطو، إذن، لا يشبه المنطق الترنسندنتالي عند كانط، طالما أنه لا يهتم بعزل صور الفكر بطريقة قلبية، وهي الصور التي يسهم بها الذهن وحده في عملياته الإيجابية للمعرفة. إذ إن أرسطو لم يطرح «المشكلة النقدية»، بل افترض أبستمولوجيا واقعية، وافترض أن مقولات الفكر التي نعبر عنها في اللغة هي أيضاً مقولات موضوعية تعبر عن واقع يجاوز الذهن.

[٣] عدد المقولات في كتابه «المقولات» و«الطوبيقا» عشر مقولات هي: الجوهر (مثل إنسان، وحصان)، والكم (مثل ثلاث ياردات) والكيف (مثل أبيض). والإضافة (مثل ضعف)، والمكان أو الأين (مثل: في السوق)، والزمان أو المتى (مثل العام الماضي)،

والموضوع (مثل: متكيء، جالس) والملك (مثل مسلح، منتعل)، والفعل (مثل يقطع) والانفعال (مثل ينقطع). غير أن المقولات تظهر في الأناطوطيقا الثانية على أنها ثماني مقولات إذ تدرج مقولتا الوضع والملك تحت مقولات أخرى^(١). وهكذا يصعب القول أن تقسيم أرسطو للمقولات كان حاسماً. لكن على الرغم من أن أرسطو لم ينظر إلى تقسيم المقولات إلى عشر، على أنه تقسيم حاسم، فليس ثمة مبرر لافتراض أنه نظر إلى قائمة المقولات على أنها قائمة عشوائية أو تخلو من التنظيم البنائي. بل إن قائمة المقولات تشكل، على العكس، ترتيباً منظماً، فهي تصنيف للتصورات، وللأنواع الأساسية من التصورات، التي تحكم معرفتنا العلمية. وتعني كلمة «المقولة» الحمل^(٢). وينظر أرسطو في «الطوبيقا» إلى المقولات على أنها تصنيف للمحمولات، أو الطرق التي نفكر فيها في الوجود على أنه متحقق. فنحن مثلاً نفكر في شيء ما: إما على أنه جوهر أو أنه تعين للجوهر، وعلى أنه يقع تحت واحدة من المقولات التسع التي تعبر عن الطريقة التي نفكر بها في الجوهر على أنه وجود متعين. وفي كتاب «المقولات» ينظر أرسطو إلى المقولات على أنها تصنيف للأجناس، والأنواع، والأفراد: من الجنس الأعلى إلى الكائنات الفردية. وإذا ما فحصنا تصوراتنا، أو الطرق التي نمثل بها الأشياء ذهنياً، فسوف نجد مثلاً أن لدينا تصورات عن الأجسام العضوية، وعن الحيوانات (جنس تابع) والأغنام (نوع من الحيوانات). غير أن الأجسام العضوية، والحيوانات، والأغنام - تشملها جميعاً مقولة الجوهر. وبالمثل: نحن قد نفكر في اللون بصفة عامة، وفي الزرقة بصفة عامة، وزرقة معدن الكوبالت، غير أن اللون، والزرقة، وزرقة الكوبالت تدرج كلها تحت مقولة الكيف.

غير أن المقولات في رأي أرسطو ليست مجرد أحوال لتمثالات الذهن في قوالب من التصورات: وإنما هي تمثل الأحوال الفعلية للوجود في عالم يقع خارج الذهن، وتشكل جسراً بين المنطق والميتافيزيقا (حيث تتخذ الميتافيزيقا من الجوهر موضوعاً رئيسياً له)^(٣). ومن ثم فلها جانب أنطولوجي مثلما أن لها جانباً منطقياً، ويظهر ترتيبها البنائي

CF. e. G. Anal. Post. A22, 83 a 21FF, b 15FF.

(١)

(٢) كلمة مقولة أو «قايغوريا» *Kategoria* كلمة يونانية كانت تعني في الأصل «الانهاام» ثم أصبحت تعني الصفة المنسوبة إلى شيء ما. والكلمة العربية «مقولة» لا تبعد كثيراً عن هذا المعنى، فهي تعني «ما يقال على الموجود» أو «ما يُحمل على الأشياء» (المترجم).

(٣)

Metaph. 1017 a 23 - 4.

المنظم على نحو أشد وضوحاً في جانبها الأنطولوجي. ومن ثم فلكي يوجد الوجود لابد من وجود الجوهر، أعني كنقطة بداية إن صحَّ التعبير - الأفراد وحدهم هم الذين يوجدون وجوداً فعلياً خارج الذهن، وإذا كان الفرد - يوجد مستقلاً على هذا النحو فلا بد أن يكون جوهرًا. لكنه لا يمكن أن يوجد بوصفه جوهرًا فحسب، بل لابد أن تكون له أشكال عَرَضِيَّة. فالبجعة، مثلاً، لا يمكن أن توجد ما لم يكن لها لون ما. ولا يمكن أن يكون لها لون ما لم يكن لها كم وامتداد. وهكذا يكون لدينا في الحال ثلاث مقولات هي: الجوهر، والكم، والكيف، وهي تعينات ذاتية داخلية للموضوع غير أن البجعة لها نفس الطبيعة النوعية التي للجمع الآخر. فهي تساويه في الهيئة والحجم، لكنها لا تساوي الجواهر الأخرى. وبعبارة أخرى فإنها تقف على علاقة ما بالموضوعات الأخرى. وفضلاً عن ذلك فالبجعة كجوهر فزيعي لابد أن توجد في مكان ما، وفي فترة زمنية معينة، ولابد أن يكون لها وضع معين. ومن ناحية أخرى فإن الجواهر المادية، من حيث إنها تنتمي إلى نظام كوني معين فإنها - تؤثر، وتتأثر بعضها ببعض. وهكذا نجد أن بعض المقولات ينتمي إلى الموضوع منظوراً إليه في ذاته، من حيث تعيناته الذاتية الداخلية، في حين أن هناك موضوعات أخرى تنتمي إليه كتعينات خارجية، وهي تؤثر فيه بوصفها على علاقة بموضوعات مادية أخرى. وهكذا نجد أنه حتى لو كان عدد المقولات يمكن أن يتناقص عن طريق إدراج بعض المقولات تحت بعضها الآخر. فإن المبدأ الذي تُستنبط به المقولات ليس مبدأ عشوائياً على الإطلاق.

يناقش أرسطو في التحليلات الثانية (في سياق الحديث عن التعريف) وفي الطوبيقا موضوع الكليات الخمس أو العلاقات المختلفة التي يمكن للألفاظ الكلية التي ترتبط بالموضوعات أن تُحمل عليها. وهي الجنس Genus والنوع Species، والفصل Difference، والخاصة Property والعرض Accident ويضع أرسطو في كتاب «الطوبيقا» قسمته للكليات الخمس على أساس العلاقة بين الموضوع والمحمول. فإذا كان هناك اقتران في الامتداد بين الموضوع والمحمول، فإن ذلك: إما أن تعطينا ماهية الموضوع، أو خاصة الموضوع، فإذا لم يكن هناك اقتران في الامتداد مع الموضوع فهو إما أن يشكل جزءاً من الصفات التي يشتمل عليها تعريف الموضوع (عندما يكون إما جنساً أو فصلاً) أو أنه لا يفعل ذلك (وفي هذه الحالة سيكون عَرَضاً).

التعريفات الجوهرية هي تعريفات دقيقة تتم عن طريق الجنس والفصل. وينظر أرسطو إلى التعريف على أنه ينطوي على عملية قسمة تهبط حتى النوع السفلي (قارن أفلاطون)^(١). إلا أنه من المهم أن نتذكر أن أرسطو - وهو على وعي بأننا لا يمكن على الإطلاق أن نصل بصفة مستمرة إلى التعريف الجوهرية أو الماهوي يسمح بالتعريفات الاسمية أو الوصفية^(٢). حتى على الرغم من أنه لم تكن لديه فكرة ممتازة عنها، فنظر إلى التعريف الماهوي على أنه النوع الوحيد من التعريف الذي يستحق بالفعل هذا الاسم. إلا أن التمييز هام ما دام علينا - في الواقع - أن نقنع - بالنسبة للموضوعات الطبيعية التي يدرسها علم الطبيعة - بالتعريفات المتميزة التي على الرغم من أنها تقترب من المثل الأعلى أكثر من تعريف أرسطو الاسمي أو الوصفي، فإنها لا تصل إليه.

(لقد شدد بعض الكتاب على تأثير اللغة في الفلسفة. فمثلاً لأننا نتحدث عن الوردية على أنها حمراء - وهذه مسألة ضرورية لأغراض الحياة الاجتماعية والاتصال بين الناس - فمن الطبيعي أن نميل إلى الظن أن هناك في النظام الموضوعي الثعالي: كيفاً أو عرضاً هو «الاحمرار» ملازماً للشيء أو للجوهر وهو الوردية. وهكذا يمكن تعقب المقولات الفلسفية عن الجوهر أو العرض إلى تأثير الكلمات أو اللغة، إلا أن علينا أن نتذكر أن اللغة تتبع الفكر، فهي تُبنى كتعبير عن الفكر، وذلك يصدق بصفة خاصة على المصطلحات الفلسفية. عندما وضع أرسطو الطرق التي يفكر بها الذهن عن الأشياء، فمن الصواب أن نقول إنه لم يستطع أن يتخلص من اللغة كوسيط للتفكير. لكن اللغة تتبع الفكر، والفكر يتبع الأشياء. فليست اللغة تركيباً قبلياً).

[٤] المعرفة العلمية على الأصالة تعني عند أرسطو استنباط الجزئي من العام أو المشروط من علته، حتى أننا نعرف في آن معاً العلة التي تعتمد عليها الواقعة، والارتباط الضروري بين الواقعة وعلتها. وبعبارة أخرى نحن يكون لدينا معرفة علمية عندما نعرف العلة التي تعتمد عليها الواقعة، بوصفها علة هذه الواقعة وليست علة واقعة أخرى، وأكثر من ذلك عندما نعرف أن الواقعة لا يمكن أن تكون على نحو مختلف عن ذلك^(٣).

Anal. Post. B, 13.

(١)

Anal. Post. B, 8 and 10.

(٢)

Anal. Post. I, 2, 7, 6.

(٣)

لكن على الرغم من أن المقدمات تسبق النتيجة من الناحية المنطقية، فإن أرسطو يعترف بوضوح أن هناك فرقاً بين الأسبقية المنطقية والأسبقية في ذاتها in se أو الأسبقية الأستمولوجية من زاويتنا Quoad nos. وإذا عبرنا عن ذلك بطريقة أوضح قلنا إن كلمات «أسبق» و«معروف أفضل» هي ألفاظ غامضة ملتبسة الدلالة، إذ أن هناك فرقاً بين ما هو أسبق ومعروف أفضل في نظام الوجود، وما هو أسبق ومعروف أفضل في نظر الإنسان. أعني أن الموضوعات القريبة من الحواس هي أسبق ومعروفة أفضل وبلا تحفظ: الموضوعات الأسبق والمعروفة أفضل هي تلك التي تمدنا بها الحواس^(١). وبعبارة أخرى فإن معرفتنا تبدأ بالحواس أعني من الجزئي وتصعد إلى العام أو الكلي. «وهكذا يتضح أن علينا أن نبدأ المعرفة من المقدمات الأولية عن طريق الاستقراء: إذ إن المناهج التي تفرس فينا - حتى الإدراك الحسي - الكلي هي مناهج استقرائية»^(٢). وهكذا كان أرسطو مضطراً للدراسة لا الاستنباط فقط، بل الاستقراء أيضاً، فمثلاً المقدمة الكبرى في القياس السابق ذكره «كل إنسان فان» تقوم على أساس الإدراك الحسي، ومن ثم كان على أرسطو أن يبرر الإدراك الحسي والذاكرة في آن واحد ما دامت المقدمة تنطوي عليهما. وهكذا تكون لدينا النظرية التي نقول إن الحواس بما هي كذلك لا تخطيء أبداً: إن الحكم هو فحسب الذي يكون صادقاً أو كاذباً.

فإذا ما «رأى» المريض الذي يعاني من هذيان ارتعاشي Delirium Tremens جرذاناً وردية اللون، فإن الحواس نفسها لم تخطيء، وإنما ينشأ الخطأ عندما يحكم المريض أن الجرذان الوردية موجودة هناك في الخارج، كموضوعات حقيقية موجودة خارج الذهن. وبالمثل فإن الشمس تبدو أصغر من الأرض، لكن ذلك ليس خطأ الحواس، والواقع أنه لو بدت الشمس أكبر من الأرض لكانت الحواس عاطلة لا تعمل. إن الخطأ ينشأ بسبب نقص المعرفة الفلكية. الإنسان يحكم بأن الشمس موضوعياً أصغر من الأرض.

[٥] لا يعالج أرسطو، إذن، في التحليلات الدليل العلمي البرهان أو الاستنباط، وإنما يعالج أيضاً الاستقراء. والاستقراء العلمي عنده يعني الاستقراء التام ولقد ذهب صراحة

Anal. Post. 71 b - 72 a.

(١)

Anal. Post. 11, 19, 100 b.

(٢)

إلى أن «الاستقراء يبدأ بإحصاء لجميع الحالات»^(١) والاستقراء الناقص مفيد بصفة خاصة للخطباء. واستخدم أرسطو التجربة، لكنه لم يفتح مناهج البحث العلمي في الاستقراء واستخدام الفرض. وعلى الرغم من أن أرسطو يعترف أن «القياس من خلال الاستقراء يكون أوضح بالنسبة لنا»^(٢). فإن مثله الأعلى يظل هو الاستنباط في البرهان القياسي. وقد وصل في تحليل العمليات الاستنباطية إلى مستوى مرتفع للغاية، وبطريقة تامة جداً، لكنه لا يستطيع أن يقول إنه فعل الشيء نفسه بالنسبة للاستقراء. ولا شك أن ذلك كان أمراً طبعياً بالنسبة للعالم القديم الذي تطورت فيه الرياضيات أعلى بكثير من العلم الطبيعي. ومع ذلك فبعد أن قرر أرسطو أن الإدراك الحسي بما هو كذلك لا يمكن أن يبلغ الكلي، أشار إلى أننا قد نلاحظ مجموعة من الأفراد، أو نراقب التكرار المتواصل لحادث ما، وهكذا عن طريق استخدام العقل المجرد نصل إلى معرفة الماهية الكلية أو المبدأ^(٣).

[٦] يبحث أرسطو في «التحليلات الثانية» أشكال الاستدلال ويعرف القياس بأنه «قول إذا ما وضعت فيه أشياء معينة، فإن شيئاً آخر غير ما وضع، يلزم عنها بالضرورة لكونها كذلك»^(٤). ثم يناقش أشكال القياس الثلاثة:

(أ) الحد الأوسط موضوعاً في مقدمة محمولاً في الأخرى وعلى ذلك «أ هي ب، و س هي م، إذن س هي ب». كل حيوان جوهر، كل إنسان حيوان، ومن ثم كل إنسان جوهر.

(ب) الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين «ب هي م، وس ليست م، إذن س ليست ب». كل إنسان ضاحك، لا حصان ضاحك، إذن لا حصان إنسان.

(ج) الحد الأول موضوع في المقدمتين وهكذا تكون «م هي ب، وم هي س، إذن س هي ب».

كل إنسان ضاحك، وكل إنسان حيوان، إذن بعض الحيوان ضاحك.

Anal . Priova, II, 23, 68 b.

(١)

Anal . Priova, II, 23, 68 b.

(٢)

Anal . Post, I, 31.

(٣)

Anal . Priova, I, 245.

(٤)

ويفرق أرسطو في كتاب «الطوبىقا»^(١) بين الاستدلال البرهاني (عندما تكون المقدمات التي يبدأ منها الاستدلال صادقة وأولية أو تكون معرفتنا بها قد جاءت أصلاً من مقدمات صادقة وأولية). وبين الاستدلال الجدلي الاستدلال من الآراء التي تُقبل عموماً أي عندما يقبلها كل الناس أو معظمهم أو معظم المرموقين المشهورين منهم... ويضيف نوعاً ثالثاً من الاستدلال هو استدلال المراء أو المماحكة (الذي يبدأ من آراء تبدو مقبولة بصفة عامة لكنها في الحقيقة ليست كذلك). ولقد عالج هذا النوع الثالث باستفاضة في «كتاب السوفسطيكا» حيث فحص أرسطو وصنّف وحلل الأنواع المختلفة للمغالطة.

[٧] فقد رأى أرسطو بوضوح أن مقدمات الاستنباط نفسها تحتاج إلى برهان. ومن ناحية أخرى فلو أن كل مبدأ يحتاج إلى برهان، فسوف ندخل في مسار لا نهاية له ولن يبرهن على شيء في النهاية. ومن ثم فقد ذهب إلى أن هناك مبادئ معينة تعرف حدساً ومباشرة بلا برهان^(٢). وأعلى هذه المبادئ هو مبدأ التناقض ولا يمكن تقديم أي برهان على هذه المبادئ. فالصورة المنطقية لمبدأ التناقض، مثلاً، هي «القضيتان اللتان ثبتت إحداهما شيئاً وتنكر الأخرى الشيء نفسه، لا بد لأحدهما أن تكون صادقة بينما تكون الأخرى كاذبة» - وهي ليست برهاناً على مبدأ التناقض في صورته الميتافيزيقية، فمثلاً «الشيء الواحد لا يمكن أن يوصف به شيء ولا يوصف به في نفس الوقت وبنفس الطريقة». فلا يمكن لأي مفكر أن يناقش المبادئ الكامنة في أساس كل تفكير، إنه مبدأ مفترض سلفاً^(٣).

لدينا إذن:

(أ) المبادئ الأولى التي يدركها العقل.

(ب) ما يستمد بالضرورة من المبادئ الأولى تدركه الشهوة.

(ج) ما هو عارض ويمكن أن يكون خلاف ذلك هو موضوع الرأي والاعتقاد.

غير أن أرسطو رأى أن المقدمة الكبرى في القياس مثل: «كل إنسان فان» لا يمكن

I, 100 a b.

(١)

CF. Anal. Post. 1, 3. 72 b.

(٢)

CF Metaph. 106 b 35 FF.

(٣)

أن تستمد على نحو مباشر من المبادئ الأولى. فهي تعتمد أيضاً على الاستقراء. وذلك يتضمن نظرية واقعية للكليات ويعلن أرسطو أن الاستقراء يعرض الكلي على نحو ما يتضمنه الجزئي بوضوح^(١).

[٨] لن يكون من المرغوب - في كتاب له هذه الطبيعة - أن ندخل في عرض ومناقشة تفصيلية للمنطق الأرسطي، وإن كان من الضروري أن نشدد على الإسهام العظيم لأرسطو في مجال الفكر البشري في هذا الفرع من العلم. لا سيما بالنسبة إلى القياس. أما القول بأن التحليل والتقسيم المنطقي مارسه الأكاديمية لارتباطه بنظرية المثل فهو قول صحيح تماماً (وما على المرء إلا أن يتذكر المناقشات في محاور «السوفسطائي» - إلا أن أرسطو كان أول من أنشأ المنطق (أو «الأنالوطيقا») كعلم مستقل، كما أن أرسطو هو الذي اكتشف، وعزل، وحلل الصورة الأساسية للاستدلال وأعني بها: القياس. وهو واحد من إنجازاته الدائمة. وحتى إذا كان ذلك هو إنجاز الإيجابي الوحيد، فسوف يظل إنجازاً يستحق من أجله تخليد اسمه. ولن يكون للمرء ما يبرره إذا ما أكد أن أرسطو قام بتحليل كامل للعمليات الاستنباطية لأن القياس الكلاسيكي يفترض:

(أ) ثلاث قضايا، كل منها على صورة موضوع ومحمول.

(ب) ثلاثة حدود. تأخذ منها كل قضية موضوعها ومحمولها. وتتحدد الحالات التي تلزم فيها القضية الثالثة (النتيجة) عن القضيتين السابقتين كما هي الحال في Darapti.^(٢) فأرسطو مثلاً، لم ينظر في الشكل الآخر من الاستدلال الذي ناقشه: «الكاردينال نيومان»^(٣) في كتابه «قواعد التصديق» عندما يتخلل الذهن نتائج، لا من قضايا معينة، وإنما من وقائع عينية، فإن الذهن ينظر إلى هذه الوقائع ويتدبرها، وبعد أن

Anal. Post, A. I, 718.

(١)

(٢) قياس من الشكل الثالث صورته «م، م إذن ب» (المترجم)

(٣) جون هنري نيومان (١٨٠١ - ١٨٩٠) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي درس في أكسفورد حيث عين بعد ذلك معاوناً لراعي أبرشية ثم مدرساً فيها عام ١٨٢٦. اعتنق الكاثوليكية عام ١٨٤٥، وقصد روما حيث رسم قسيساً عام ١٨٤٧ كتب «المكسب والخسارة» نشره غفلاً، ثم «التعليم الجامعي» وكانت أهم مؤلفاته «قواعد التصديق». رقاها البابا لاون الثالث إلى مرتبة كاردينال عام ١٨٧٩ نشر سيرته الذاتية عام ١٨٦٤ (المترجم).

يقدّرها تقديراً نفدياً، يستنتج نتيجة لا تكون قضية عامة (كما هي الحال في الاستقراء الصحيح)، وإنما تكون قضية جزئية مثل «السجين بريء». ومن المؤكد أنها تتضمن قضايا عامة (مثلاً دليل من النوع المؤكد الذي يتفق - أو لا يتفق - مع براءة المتهم). غير أن الذهن لا يهتم باستخلاص مضمون القضايا المفترضة سلفاً، بقدر اهتمامه باستخلاص عدد من الوقائع العينية. ولقد اعترف القديس «توما الأكويني» بهذا النوع من الاستدلال، ورده إلى «ملكة التفكير» كما يسميه أيضاً. «ملكة التجزئة». فضلاً عن ذلك، فبالنسبة لذلك الشكل من الاستدلال الذي حلله أرسطو. فإنه لم ينظر بالفعل في مشكلة ما إذا كانت هذه المبادئ العامة التي بدأ منها هي ببساطة مبادئ صورية أم أن لها فحوى أنطولوجيا. والنظرة الأخيرة افترضت، فيما يبدو، في الأعم الأغلب.

لكن سيكون من الخُلف المحال أن ننتقد أرسطو، على نحو مضاد، لأنه لم يقم بدراسة كاملة لكل أشكال الاستدلال. ولأنه لم يطرح جميع الأسئلة - ويجب عنها - التي يمكن طرحها بصدد أشكال الفكر البشري: وهي مهمة شرع في إتمامها، وأتمها على خير وجه. ومجموعة بحوثه المنطقية (التي سميت فيما بعد باسم «الأورجانون») تشكل تحفة نادرة من عمل العقل البشري. ونحن على يقين أنه ليس بلا مبرر، إن أرسطو جعل من نفسه رائداً في التحليل والتنظيم المنطقي. فهو يلاحظ في نهاية «السوفسطيقا» أنه على حين أن الآخرين قبله قالوا الشيء الكثير في موضوع «فن الخطابة»، مثلاً، فإنه لم يسبقه عمل يمكن أن يتحدث عنه في موضوع الاستدلال، بحيث يمكن استخدامه كأساس، ولهذا فقد كان عليه أن يغزو، من الناحية العملية، أرضاً جديدة تماماً. وليس صحيحاً أن التحليل المنظم لعمليات الاستدلال قد اكتمل جزئياً، إذ لم يوجد شيء من هذا القبيل. فقد قدّم أساتذة فن الخطابة لتلاميذهم تدريباً تجريبياً على «حجج المماحكة»، لكنهم لم يستخلصوا أبداً مناهج البحث العلمي أو العرض المنسق للموضوع: وهكذا كان على أرسطو أن يبدأ بنفسه من البداية. ولا شك أن ما زعمه أرسطو بخصوص موضوعات كتابه «السوفسطيقا» كان يستهدف أساساً اكتشاف وتحليل القياس بصفة عامة.

وربما سمع المرء - بالمصادفة - بعض الناس يتحدثون كما لو أن الدراسات المنطقية الحديثة قد جردت المنطق الأرسطي التقليدي من كل قيمة؛ وكما لو كان في استطاعة المرء الآن أن يحيل المنطق التقليدي إلى غرفة سقط المتاع في المتحف، بوصفه

تسببنا لا يهم سوى مَنْ يهوى الآثار الفلسفية القديمة. ومن ناحية أخرى فإن أولئك الذين نشأوا على التراث الفلسفي، ربما مالوا إلى الأخذ بالولاء الخاطيء لهذا التراث فهاجموا المنطق الرمزي الحديث. وهما طرفان قصيان لا ضمان لهما، وربما كان من الضروري أن نأخذ بموقف حكيم متزن، فنعترف، في الواقع، بنقص المنطق الأرسطي وبقيمة المنطق الحديث. ونرفض في الوقت ذاته أن نحط من قيمة المنطق الأرسطي بحجة أنه لم يغط دائرة المنطق بأسرها. وهذا الموقف الحكيم المتزن هو الموقف الذي آمن به أولئك الذين درسوا المنطق بعمق، وتلك مسألة لا بد من التشديد عليها خشية أن يظن أن الفلاسفة الأكسولائيين هم وحدهم في الوقت الحاضر الذين يصفون أدنى قيمة على منطق أرسطو. وعلى ذلك فعلى حين أن «سوزان ستينج» تؤكد - وهي تؤكد بحق - أنه «لم يعد من الممكن النظر إلى منطق أرسطو على أنه يشكل موضوع الاستنباط بأسره» فإنها تعترف بأن «القياس التقليدي ما زال يحتفظ بقيمته»^(١). بينما يعلن هنرش شولنسه أن «الأورجانون الأرسطي ما يزال حتى اليوم أعظم مدخل لمنطق كتبه إنسان، جمالاً وثقافة»^(٢). فقد يكون المنطق الرمزي الحديث إضافة، وإضافة بالغة الأهمية، للمنطق الأرسطي. لكن لا ينبغي أبداً النظر إليه على أنه الضد التام والكامل له: فهو يختلف عن المنطق غير الرمزي بدرجة أعلى من حيث الشكل أعني من حيث فكرة توظيف القضية.

[٩] هذه المعالجة المختصرة والمبتورة لمنطق أرسطو، ربما تكون مفيدة لنختم بها موجزاً لبعض الموضوعات المتميزة التي ناقشها «الأورجانون»، وهو موجز يظهر منه المدى الواسع للتحليل المنطقي الأرسطي. ولقد عالج أرسطو في كتاب «المقولات» المجالات التي يمكن أن تتغير فيها العلاقة بين الموضوع والمحمول. كما ناقش في كتاب «العبارة» التضاد بين القضايا من حيث الجهة واليقين، مما أدى به إلى مناقشة متممة للثالث المرفوع في الفصول (٧ و ١٠). وناقش في الكتاب الأول من التحليلات الأولى. عكس القضايا، والقضايا الضرورية والحادثة، محللاً القياس بأشكاله الثلاثة مقدماً قواعد بناء الأقيسة التي نتعامل معها، مثلاً الاستدلال المنحرف (الفصل ٣٦) والسلب (الفصل

S. Stebbing: A Modern Introduction to Logic' P. 102 (London, 1933). (١)

Geschichte der Logik P. 27 (Berlin 1931). (٢)

٤٦) براهين الاستحالة وبراهين الافتراض (الفصل ٣، والفصل ٤٤). كما يدرس أرسطو أيضاً في الكتاب الثاني توزيع الصدق والكذب بين المقدمات والنتيجة، عيوب القياس، الاستقراء بالمعنى الضيق من خلال «إحصاء جميع الحالات» (الفصل ٢٣) والقياس المقتضب.. Enthymene... الخ.

ويدرس الكتاب الأول من «التحليلات الثانية» بنية العلم الاستنباطي، ونقطة بدايته المنطقية: والوحدة، والاختلاف، والتميز: والمراتب المنطقية للعلوم، والجهل، والخطأ، والبطلان. بينما يهتم الكتاب الثاني بالتعريفات: التعريف والماهوي والاسمي، والفرق بين التعريف والبرهان، وما لا يقبل البرهان من الطبيعة الماهوية، والطريقة التي تُعرف بواسطتها الحقائق الأساسية... الخ. وتهتم «الطويقا» بالكليات الخمس، والتعريف، وآلية البرهان، وممارسة الجدل. بينما تهتم «السوفسطيكا» بتصنيف المغالطات وتقديم حلول لها.

”ميتافيزيقا أرسطو“

[١] «كل إنسان يرغب في المعرفة «بالطبيعة»^(١). هكذا افتتح أرسطو كتاب الميتافيزيقا متفانلاً؛ وهو كتاب، أو بالأحرى مجموعة محاضرات. يصعب قراءتها (حتى أن ابن سينا الفيلسوف العربي قال: إنه قرأ ميتافيزيقا أرسطو أربعين مرة دون أن يفهمها). إلا أن لهذا الكتاب أهمية كبيرة في فهم فلسفة أرسطو، كما كان له تأثير هائل على الفكر الأوربي اللاحق^(٢). لكن على الرغم من أن كل إنسان يرغب في المعرفة بالطبيعة، فإن هناك درجات من المعرفة. فرجل التجربة المحض - كما يسميه أرسطو - قد يعرف أن دواء معيناً يشفي «س» من مرضه، دون أن يعرف سبباً لذلك. بينما رجل الفن يعرف السبب. فهو يعرف مثلاً أن «س» يعاني من مرض الحمى، وأن الدواء الذي نتحدث عنه له خاصية معينة تهديء من مرض الحمى. فهو يعرف شيئاً كلياً، لأنه يعرف أن الدواء سوف يشفي كل من يشكو من هذا المرض. الفن، إذن، يستهدف نتائجاً معينة، لكن هذه المعرفة ليست هي الحكمة في نظر أرسطو. لأن الحكمة العليا لا تستهدف إنتاج شيء أو تحقيق نتيجة ما - فهي ليست نفعية، وإنما تهدف إلى معرفة المبادئ الأولى للحقيقة الواقعية Reality أعني إلى المعرفة من أجل ذاتها. ويضع أرسطو الرجل الذي يبحث عن المعرفة لذاتها في مرتبة أعلى من الرجل الذي يبحث عن معرفة نوع جزئي معين، وفي ذهنه بلوغ نتيجة عملية معينة. وبعبارة أخرى: العلم الذي يطلب لذاته يقع في مرتبة أعلى، وليس من منظور نتائج.

Metaph. A. 980 a I.

(١)

(٢) تشير كلمة الميتافيزيقا، ببساطة، إلى وضع كتاب «الميتافيزيقا» من بين مجموعة مؤلفات أرسطو، أي الكتاب الذي يلي كتاب «الفيزيقا». غير أن الكتاب ميتافيزيقي أيضاً بمعنى أنه يهتم بالمبادئ الأولى والعلل العليا، وهو لذلك يتضمن درجة من التجريد أعلى من «الفيزيقا» التي تعالج أساساً نوعاً جزئياً من الوجود - وهو ذلك الذي يخضع للحركة. ولا يزال من الصواب أن نقول إننا إذا كنا نرغب في أن نعرف نظرية أرسطو عن الموضوعات التي تدرسها الميتافيزيقا في يومنا الراهن، فإن علينا أن نلجأ لا إلى كتابه في «الميتافيزيقا» فحسب، بل أيضاً إلى كتاب في «الفيزيقا» أو الطبيعيات [المؤلف].

هذا العلم الذي يُطلب لذاته هو العلم بالمباديء الأولى أو العلل الأولى. وهو العلم الذي ينشأ من الدهشة والتعجب؛ فلقد بدأ الناس من الدهشة من الأشياء، والرغبة في معرفة تفسير لتلك الأشياء التي يشاهدونها. وهكذا نشأت الفلسفة من الرغبة في الفهم. وليس على أساس النفع الذي يجنونه من تلك المعرفة. وهذا العلم - من بين العلوم جميعاً - يمكن أن يسمى علماً حراً أو متحرراً. لأنه - كالرجل الحر - يوجد من أجل ذاته وليس من أجل شخص آخر. وهكذا تكون الميتافيزيقا - في نظر أرسطو - هي الحكمة على الأصالة. والفيلسوف أو محب الحكمة هو مَنْ يرغب في معرفة العلة والطبيعة النهائية للواقع Reality، وهو يرغب هذه المعرفة لذاتها. ومن ثم كان أرسطو «دجماطيقياً» بمعنى أنه افترض إمكان الوصول إلى تلك المعرفة، رغم أنه لم يكن دجماطيقياً بالطبع بمعنى تقديم نظريات دون محاولة البرهنة عليها.

ومن ثم فالحكمة تدرس المباديء والعلل الأولى للأشياء؛ ولهذا كانت معرفة كلية على أعلى درجة. وهذا يعني أنها العلم الذي يتعد عن الحواس إلى أقصى حد. أو هي الأعظم تجريداً، وبالتالي فهي أصعب العلوم لأنها تتطلب جهداً كبيراً من التفكير. «أما الإدراك الحسي فهو شائع مشترك بين الجميع ولهذا فهو سهل، وليس فيه مسحة من الحكمة»^(١). وعلى الرغم من أن الميتافيزيقا أعظم العلوم تجريداً، فإنها - في نظر أرسطو - أعظمها دقة: «لأن العلم الذي ينطوي على أقل المباديء. هو أكثر دقة من تلك العلوم التي تنطوي على مباديء إضافية، مثلاً الحساب أكثر دقة من الهندسة»^(٢). وفضلاً عن ذلك، فإن هذا العلم هو أكثر العلوم قابلية لأن يُعرف. ما دام يتعامل مع المباديء الأولى للأشياء جميعاً. وهذه المباديء يمكن معرفتها بصدق أكثر من تطبيقها. (لأن هذه التطبيقات تعتمد على المباديء الأولى وليس العكس) رغم أنه لا ينتج من ذلك أن تكون معلومة أعظم بالنسبة لنا، ما دام لا بد لنا من أن نبدأ بالضرورة من موضوعات الحس. وتحتاج إلى جهد ملحوظ من التجريد العقلي، لتسير مما هو معروف لنا على نحو مباشر - أعني من موضوعات الحس - إلى مبادئها النهائية.

Metaph. 982 a11 - 12.

(١)

Metaph. 982 a26 - 28.

(٢)

[٢] العلل التي تعالجها الحكمة أو الفلسفة أحصتها «الفزيقا» وعددها أربع :-

(أ) جوهر الشيء أو ماهيته.

(ب) المادة أو الموضوع.

(ج) مصدر الحركة أو العلة الكافية.

(د) العلة الغائية أو الخير.

وبحث أرسطو في الكتاب الأول من «الميتافيزيكا» آراء السابقين عليه ليرى - حسب قوله - ما إذا كانوا قد ناقشوا أي نوع آخر من العلل إلى جانب العلل الأربع التي ذكرها. وانقاد بهذه الطريقة إلى تقديم تخطيط موجز لتاريخ الفلسفة اليونانية حتى عصره، ولم يكن معنياً بإعداد فهرس لكل آرائهم سواء كان لها صلة بغرضه أم لا، لأنه كان يرغب في تعقب تطور فكرة العلل الأربع، وكانت النتيجة النهائية لبحثه لا فقط أنه لا يوجد فيلسوف اكتشف أي نوع آخر من العلل، بل لا يوجد فيلسوف قبله أحصى العلل الأربع بطريقة مقنعة. ولقد نظر أرسطو - مثل هيجل - إلى الفلسفة السابقة على أنها تؤدي إلى فلسفته الخاصة. لكن لم يكن لدى أرسطو أي نوع من أجهزة الجدل. وإن كان لديه بالطبع نفس الميل إلى النظر إلى فلسفته الخاصة على أنها مركب - على مستوى أعلى من الفكر - لجميع السابقين عليه؛ وهناك بغير شك بعض الحقيقة فيما يزعمه أرسطو، لكنه ليس صحيحاً تماماً على الإطلاق، بل إنه أحياناً يكون بعيداً عن إنصاف السابقين.

لقد شغل طاليس والفلاسفة اليونان الأول أنفسهم بالعلّة المادية في محاولة لاكتشاف الحامل النهائي للأشياء. أو المبدأ الذي لا ينشأ ولا يفنى، والذي تخرج منه وتعود إليه الأشياء الجزئية. وعلى هذا النحو ظهرت فلسفات: طاليس، وأنكسمنس، وهيراقليطس الذين وضعوا علّة مادية واحدة أو أبناذوقليس الذي افترض وجود أربعة عناصر لكن، حتى إذا كانت العناصر قد تولدت عن علّة مادية واحدة، فلماذا حدث ذلك؛ وما مصدر الحركة التي عن طريقها تظهر الأشياء وتختفي؟ لا بد أن تكون هناك علّة ما للضرورة في العالم، بل إن الوقائع ذاتها تضطر المفكر للبحث في نوع من العلة يختلف عن العلة المادية. وهناك محاولات للإجابة عن هذه المشكلة في فلسفات أبناذوقليس وانكساجوراس. فقد رأى الأخير أنه لا يمكن لأية علّة مادية أن تكون هي السبب فيما

يتبدى في الأشياء من جمال وخير. وهكذا أكد نشاط العقل في العالم المادي. وهكذا ظهر كرجل متزن في مقابل الكلام العشوائي للسابقين عليه^(١). ومع ذلك فإنه لم يستخدم العقل إلا على نحو ما يخرج «الإله من الآلة Deum ex Machina» لتفسير تكوين العالم، وأدخله إلى العالم عندما احتار ولم يجد تفسيراً آخر، وعندما وجد بين يديه تفسيراً آخر، ترك العقل ببساطة خارج العالم^(٢). وبعبارة أخرى اتهم أرسطو انكساجوراس بأنه استخدم العقل لإخفاء جهله. ولقد افترض أنبادقليس مبدئين نشطين هما الحب والكراهية لكنه لم يستخدمهما على نحو متسق ولا على نحو كاف^(٣). ومن ثم فقد نجح هؤلاء الفلاسفة في تمييز علتين من العلل الأرسطية الأربع هما العلة المادية، وعلة الحركة. لكنهم لم يستخدموا تصوراتهم بطريقة نسقية كما أنهم لم ينجزوا فلسفة علمية متسقة.

بعد فلسفة فيثاغورس - الذي لا يمكن أن يقال إنه أسهم بالشيء الكثير - جاءت فلسفة أفلاطون الذي انتهى إلى نظرية المثل، لكنه وضع المثل التي هي علة ماهية الأشياء (وبالتالي فهي بمعنى ما علة) وضعها بعيداً عن الأشياء التي هي ماهيتها. وبالتالي فإن أفلاطون - في رأي أرسطو - لم يستخدم سوى علتين «العلّة الخاصة بالماهية ثم العلة المادية»^(٤). أما بالنسبة للعلّة الغائية فهي ليست واضحة أو أنها على الأقل ليست مقنعة - فقد عالجها الفلاسفة السابقون لكن بطريقة عرضية فحسب^(٥). والواقع أن أرسطو لم يكن منصفاً تماماً لأفلاطون ما دام الأخير أدخل تصور «الصانع» في محاوره «طيمائوس» الذي يقوم بدور العلة الفاعلة كما استخدم آلهة النجوم، إلى جانب أنه أكد نظرية في الغائية، فالعلّة الغائية للصيرورة هي تحقق (بمعنى المحاكاة) الخير. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن أفلاطون من خلال «الانفصال Chorismos» منع من تحقيق المثل المحايث أو الماهية التي هي العلة الغائية للجوهر العيني.

Metaph. 984 b 15 - 18.

(١)

Metaph. 985 a 18 - 21.

(٢)

Metaph. 982 a 11 - 3.

(٣)

Metaph. 988 a 8 - 12.

(٤)

Metaph. 988 b 6 - 16.

(٥)

[٣] بعد أن عرض أرسطو لبعض المشكلات الرئيسية للفلسفة في الكتاب الثالث (ب) من كتابه «الميتافيزيقا»، أعلن في بداية الكتاب الرابع أن العلم الميتافيزيقي يُعنى بالوجود بما هو كذلك، فهو دراسة للوجود من حيث هو وجود، أما العلوم الجزئية فتقتطع شريحة جزئية من الوجود، وتدرس خصائص الوجود في هذه الشريحة، لكن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يدرس الوجود من حيث هذه الخصائص الجزئية أو تلك، أعني من حيث هو حياة أو من حيث هو كم. وإنما من حيث هو الوجود في ذاته، ومن حيث خصائصه الماهوية بوصفه وجوداً. فعندما نقول عن شيء ما إنه موجود، فذلك يعني أيضاً أن نقول عنه إنه واحد، ومن هنا كانت الوحدة، خاصية ماهوية للوجود، وكما أن الوجود نفسه يوجد في جميع المقولات، فكذلك توجد الوحدة في جميع المقولات. وكذلك الخير - كما لاحظ أرسطو في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» (١٠٩٦) يمكن كذلك أن يكون محمولاً لجميع المقولات. ومن ثم فالخير والوحدة صفتان متعاليتان للوجود، إن شئنا استخدام لغة الفلسفة الأسكولائية، وبما أنه يمكن حملهما على جميع المقولات فإنهما لا ينحصران في مقولة معينة ولا يؤلفان جنساً من المقولات.. وإذا كان تعريف الإنسان هو أنه «حيوان عاقل»، فإن كلمة حيوان هي الجنس، وكلمة عاقل هي الفصل، لكن ليس في استطاعة المرء أن يحمل الحيوانية على العقلانية: الجنس على الفصل، في حين أننا نستطيع أن نحمل الوجود عليهما معاً. ومن ثم فلا يمكن أن يكون الوجود جنساً. وقل الشيء نفسه على الخير والوحدة.

غير أن لفظ «الوجود» لا يحمل على جميع الأشياء الموجودة بنفس المعنى بالضبط، فالجوهر مثلاً له خاصية الوجود، بطريقة تجعل الكيف الذي هو عرضٌ للجوهر لا يمكن أن يقال إن له خاصية الوجود بنفس الطريقة فبأي مقولة للوجود، إذن، تُعنى الميتافيزيقا بصفة خاصة؟ بمقولة الجوهر التي هي أولية، ما دامت جميع الأشياء إما أن تكون جواهر أو أعضاءً لجواهر. لكن هناك - أو ربما كان هناك أنواع مختلفة من الجواهر فما هو نوع الجواهر الذي تدرسه الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا؟ - يجيب أرسطو: إذا كان هناك جوهر ثابت لا يتغير، عندئذ، فإن الميتافيزيقا تدرس هذا الجوهر الثابت الذي لا يتغير، ما دامت تعني بالوجود من حيث هو وجود، والطبيعة الصحيحة للوجود تظهر فيما يوجد

بذاته ولا يقبل التغير، أكثر مما تظهر فيما يخضع للتغير. أما أن هناك على الأقل وجوداً واحداً ثابتاً لا يقبل التغير ويكون علة للحركة بينما يظل هو نفسه بلا تغير، فذلك ما يظهرنا عليه استحالة استمرار سلسلة لا متناهية لمصادر الحركة، وهذا الجوهر اللامتحرك، ينطوي على الطبيعة التامة للوجود، سيكون له الطابع الإلهي. ومن هنا يصح أن نطلق على الفلسفة الأولى اسم اللاهوت. أما الرياضيات فهي علم نظري حقاً وتدرس موضوعات لا تتغير، إلا أن هذه الموضوعات: رغم أنه ينظر إليها منفصلة عن المادة، فإنها لا توجد بطريقة منفصلة. في حين أن علم الطبيعة يدرس الموضوعات التي لا تنفصل عن المادة، وتخضع للحركة. والميتافيزيقا هي وحدها التي تدرس ما يوجد منفصلاً عن المادة ولا يتحرك^(١).

(في الكتاب (هـ E) من الميتافيزيقا يقسم أرسطو الجواهر إلى جواهر تقبل الحركة وجواهر ثابتة لا تتحرك، لكنه في الكتاب (أ A) يميز بين ثلاثة أنواع من الجواهر (١) جواهر حسية فانية. (٢) حسية وأزلية مثل الأجرام السماوية. (٣) جواهر لا حسية وأزلية. وعلى ذلك فعلم الميتافيزيقا يعني بدراسة الوجود، وهو يدرس الوجود أساساً من خلال مقولة الجوهر وليس «الوجود العارض» الذي ليس موضوعاً لعلم^(٢). ولا هو حقيقة، طالما أن الحقيقة (أو الصدق) والكذب إنما يوجدان في الحكم، لا في الأشياء^(٣). وإذا ما وضعت أيضاً المبادئ الأولى أو البديهيات، لا سيما مبدأ التناقض، وهو مبدأ رغم أنه، بالطبع، لا يمكن استنباطه، فإنه مبدأ نهائي مطلق يحكم الوجود كله، والمعرفة كلها^(٤). لكن إذا كانت الميتافيزيقا تدرس الجوهر - الجوهر اللامحسوس - فمن الواضح أن من المهم أن نحدد ما هي الجواهر اللامحسوسة الموجودة. فهل موضوعات الجواهر الرياضية، أو الكليات، أو الأفكار المتعالية للوجود والوحدة؟. ويجب أرسطو: كلا إنها ليست كذلك، ومن هنا جاء خلافه مع نظرية المثل الأفلاطونية. وهو خلاف سوف نلخصه فيما يلي:

(١) Metaph. 1026 a 6 - 32. CF 1046, a 25 - b 3.

(٢) الميتافيزيقا، الكتاب السادس (E) فالحلوى مثلاً تستهدف تقديم متعة أو لذة، فإن جلبت منتجاتها الصالحة فذلك «عرض».

(٣) Metaph. VI (E) 4.

(٤) Metaph. 982 IV (T). 3. FF.

[٤] (١) حجة نظرية أفلاطون في أنها تجعل المعرفة العلمية ممكنة وأنها تفسرها، تبرهن - فيما يقول أرسطو - على أن الكلّي واقعي وليس مجرد اختراع للذهن، لكنها لا تبرهن على أن للكلّي قوماً بذاته بمعزل عن الأشياء الفردية. والواقع أنه بناء على نظرية أفلاطون - إذا ما طبقت بدقة، لكان ينبغي أن تكون هناك مثل للسلب والعلاقات. طالما أننا متى تصورنا مفهوماً عاماً مشتركاً من حيث علاقته بكثرة من الموضوعات فإن من الضروري أن نُسَلِّم بوجود مثال، لنَجْمَ عن ذلك، إذن، إنه لا بد من وجود مثل حتى من السلب والعلاقات: «ليس ثمة طريقة مقنعة من الطرق التي نبرهن بها على وجود المُثُل، لأنها لا تنتج عن أي استدلال بالضرورة، وينتج من بعض الاستدلالات أن هناك مثلاً لأشياء نعتقد أنه لا مثل لها..» (١).

(٢) نظرية المثل أو الصور لا فائدة منها ولا رجاء فيها.

(أ) فالصور أو المثل - فيما يرى أرسطو - هي مضاعفة بلا هدف للأشياء المرئية، فالمفترض فيها أن تفسر لنا سبب كثرة الأشياء الموجودة في العالم؛ غير أنه لا يساعدنا في ذلك أن نفترض وجود كثرة أخرى من الأشياء كما فعل أفلاطون. إن أفلاطون أشبه برجل عاجز عن حساب عدد صغير، فظن أنه سيكون من السهل عليه أن يفعل ذلك إذا ما ضاعف العدد (٢).

(ب) المثل لا نفع فيها في معرفتنا بالأشياء: فهي لا تساعدنا بأي حال نحو معرفة الأشياء الأخرى (لأنها ليست حتى جواهر لهذه الأشياء، وإلا لكانت موجودة فيها) (٣). ويعبر ذلك، فيما يبدو، عن اهتمام أرسطو بالكون المرئي. على حين أن أفلاطون لم يكن معنياً في الحقيقة بالأشياء في هذا العالم لذاتها؛ وإنما بوصفها حجر الأساس في الصور أو المثل. رغم أنه بالوصول إلى معرفة الأنواع أو النماذج التي تستهدفها الظواهر، إن صحَّ التعبير، أو التي تحاول أن تحققها، بمقدار ما تكون عللاً فاعلة، فإنها تُسهم في هذا التحقق التقريبي. ولقد أضفى أفلاطون أهمية كبرى على هذا المنظور، فنحن مثلاً عندما

Metaph. 990 b 8 - 11.

(١)

Metaph. 990 a 34 - b 8.

(٢)

Metaph. 991 a 12 - 13.

(٣)

نصل إلى معرفة النوع المثالي من الدولة، التي تقترب منها الدول الموجودة فعلاً بدرجة كبيرة أو صغيرة، فلإننا نستطيع أن نسهم في الارتفاع بالدولة الموجودة بالفعل - لأننا نعرف الهدف.

(ج) والمثل لا نفع فيها عندما تحاول تفسير حركة الأشياء، حتى ولو كانت الأشياء موجودة بفضل المثل، فكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تفسر لنا حركة الأشياء: وظهورها واختفاؤها؟. «ربما ناقش المرء قبل أي شيء آخر ما الذي تُسهم به المثل في الأشياء الحسية، سواء بالنسبة للأشياء الخالدة، أو الأشياء التي تظهر وتختفي»^(١). إن المثل ثابتة لا تتحرك، والموضوعات في هذا العالم، لو كانت تُسخأ من المثل لوجب أن تكون ثابتة لا تتحرك أيضاً، ولو أنها كانت تتحرك، كما يحدث فعلاً - فمن أين تأتيها الحركة؟

ويبدو أن أرسطو لم يكن منصفاً تماماً لأفلاطون في هذا الخط من النقد، طالما أن أفلاطون كان يدرك تماماً أن الصور أو المثل ليست هي عللاً للحركة، ولهذا السبب بالضبط، أدخل فكرة «الصانع». وربما كان الصانع شخصية أسطورية قليلاً أو كثيراً. لكن أياً ما كان الأمر، فمن الواضح أن أفلاطون لم ينظر أبداً إلى المثل على أنها مباديء للحركة، وأنه قام بمحاولة تفسير دينامية العالم على أسس أخرى.

(د) يُفترض أن الصور تفسر الموضوعات الحسية. لكنها ستكون هي نفسها حسية: فالرجل المثالي، مثلاً، سيكون محسوساً مثل سقراط فسوف تشبه المثل الآلهة الشبيهة بالإنسان: فهذه الآلهة ليست سوى بشر خالدين، وكذلك المثل ليست سوى «محسوسات خالدة»^(٢).

غير أن هذا النقد ليس مقنعاً تماماً، فإذا كنا نتصور الرجل المثالي، نسخة طبق الأصل من الرجل العيني على مستوى مثالي، فإن كلمة «مثالي» بالمعنى الشائع، بوصفه الرجل الموجود بالفعل الذي وصل إلى أعلى درجة من التطور عندئذ سوف يكون الرجل المثالي محسوساً بالطبع؛ لكن هل يحتمل أن أفلاطون نفسه كان يقصد شيئاً من هذا القبيل؟ حتى لو تضمنت عبارته التي يستخدمها في بعض المناسبات شيئاً من ذلك، فليس

Metaph. 991 a 8 - 10.

(١)

Metaph. 997 b 5 - 12.

(٢)

ذلك سوى ضرب من المبالغة لكنه ليس جوهرياً على الإطلاق لنظرية المثل؛ فالمثل هي تصورات تقوم بذاتها، أو نماذج مثالية، ومن ثم فالتصور القائم بذاته للإنسان، سوف يحتوي على فكرة الجسمية، مثلاً، لكن ليس ثمة مبرر يجعله هو نفسه جسيماً، فالجسمية والحسية، في الواقع، يُستبعدان، فرضاً عندما نُسلم بأن الإنسان المثالي هو مجرد فكرة أو مثال. هل يمكن لأي إنسان أن يفترض أنه عندما وضع الأفلاطونيون المتأخرون مثال الإنسان في العقل الإلهي، أنهم وضعوا إنساناً عينياً فعلياً في العقل الإلهي؟ إن الاعتراض يبدو في حقيقته نقطة في صف أرسطو أعني من حيث إنه يفترض أنه يمس أفلاطون شخصياً، لكنه ليس اعتراضاً منصفاً بصفة خاصة. وكان يمكن أن يكون حاسماً ضد تضخيم نظرية المثل، لكن من العبث أن تقرأ عند أفلاطون أن التأويل المتضخم الفجح ممكن.

(٣) نظرية الصور أو المثل نظرية مستحيلة.

(أ) «لا بد أن نقول إن من المستحيل أن يوجد الجوهر منفصلاً عما هو جوهره، فكيف يمكن إذن أن تكون المثل وهي جواهر الأشياء، منفصلة عنها؟»^(١). تحتوي المثل على ماهية الموضوعات الحسية وطبيعتها الداخلية الحقيقية، لكن كيف يمكن لموضوعات توجد بمعزل عن المحسوسات أن تحتوي على ماهية هذه المحسوسات؟ وعلى أية حال: فما هي العلاقة بينهما؟

ولقد حاول أفلاطون أن يفسر العلاقة عن طريق استخدام مصطلحات مثل «المشاركة» و«المحاكاة»، إلا أن أرسطو يرد بقوة: «أن تقول إن الأشياء الحسية نماذج والأشياء الأخرى تشارك فيها، يعني أنك تستخدم كلمات فارغة ومجازات شعرية.»^(٢). وهذا النقد كاد، بالتأكيد، يكون بالغ الخطورة، لو كان الانفصال يعني انفصلاً مكانياً، لكن هل الانفصال، في حالة المثل، يعني بالضرورة، الانفصال المكاني؟ ألا يعني، بالأحرى، الاستقلال؟ إن الانفصال المكاني الحرفي لا بد أن يكون مستحيلاً، لو كنا سنتنظر إلى الصور على أنها تصورات تقوم بذاتها أو مثلاً. يبدو أن أرسطو يناقش

Metaph. 991 b 1 - 3.

(١)

Metaph. 1079 b 24 - 6. A. 991 a 20 - 2.

(٢)

الموضوع من زاوية نظريته الخاصة التي تكون فيها الصورة ماهية محايثة للموضوع الحسي. وهو يذهب إلى أن المشاركة لا يمكن أن تعني شيئاً، ما لم نَعْنِ أن هناك صورة حقيقية محايثة؛ تشكل الموضوع مع المادة، وهو تصور لا يسمح به أفلاطون. ويشير أرسطو. بحق. إلى عدم كفاية نظرية المثل عند أفلاطون لكنه في رفضه للنموذج الأفلاطوني. يكشف عن عدم كفاية نظريته هو الخاصة (أن نظرية أرسطو الخاصة) من حيث إنه لا يزودنا بأساس حقيقي متعال لاستقرار الماهيات ودوامها.

(ب) لكن الأشياء فضلاً عن ذلك لا يمكن أن تكون قد خرجت من الصور أو المثل بأي معنى من المعاني المألوفة لكلمة «الصورة»^(١). وهنا يلمس أرسطو من جديد مشكلة علاقة الصور لما يقال إنها صور لها. وهو في هذا السياق يعترض على العبارات التي يستخدمها أفلاطون بأنها مجرد مجازات شعرية. وتلك بالطبع من النقاط الحرجة في نظرية أفلاطون، ويبدو أن أفلاطون نفسه قد شعر بعدم كفاية التفسير الذي حاول تقديمه. فلا يمكن أن يقال إنه أوضح - بأية طريقة مقنعة - ما الذي يعنيه فعلاً بالمجاز الذي يستخدمه، وما هي العلاقة بين الموضوعات الحسية وبين المثل. ومن الغريب أن أرسطو في معالجته لنظرية المثل في كتابه «الميتافيزيقا» يتجاهل «الصانع» تماماً، وربما اعتقد المرء أن سبب هذا الإهمال هو أن العلة النهائية للحركة في هذا العالم هي - عند أرسطو - العلّة الغائية، وفكرة وجود علّة فاعلة تعلو على العالم هي عنده فكرة لا يمكن قبولها.

(ج) سوف تكون الصور موضوعات فردية مثلها مثل الموضوعات الأخرى، مع أنه كان ينبغي لها أن تكون كليات لا أفراداً. فالرجل المثالي، مثلاً سيكون فرداً مثل سقراط. فضلاً عن ذلك فعلى افتراض أن هناك كثرة من الموضوعات تحمل اسماً مشتركاً فلا بد أن يكون هناك نموذج أزلي أو مثال فلا بد لنا أن نضع إنساناً ثالثاً لا يحاكيه سقراط فحسب، بل أيضاً الرجل المثالي. والسبب أن لسقراط، ومثال الإنسان طبيعة مشتركة، ومن ثم لا بد أن يكون هنا كلي يجاوزهما؛ لكن المشكلة في هذه الحالة سوف تتكرر وسوف تسير على هذا النحو إلى ما لا نهاية^(٢).

Metaph. A. 991 a 19 - 20.

(١)

Metaph. A. 990 b15 - 17 K. 10 99 b 8 - 9 .

(٢)

وكان يمكن أن يكون نقد أرسطو هذا صحيحاً، لو أن أفلاطون ذهب إلى أن الصور (أو المثل) أشياء. لكن هل فعل أفلاطون ذلك؟ لو أنه ذهب إلى أنها تصورات تقوم بذاتها، ولا تتحول إلى موضوعات فردية، بنفس المعنى الذي يكون فيه ستراط موضوعاً فردياً؛ إنها بالطبع تصورات فردية، لكن ليس ثمة دلالة تشير إلى أن أفلاطون حاول تنسيق عالم التصورات أو المثل كله، وأنه تخيلها على أنها تشكل نسقاً واحداً مترابطاً. البنية الفعلية للعالم، كما يمكن أن نقول، وأن العالم - إذا تحدثنا بطريقة مجازية يحاول أن يتجسد باستمرار، لكنه لا يستطيع أن يتجسد على نحو تام نظراً للعرضية التي لا مندوحة عنها في جميع الأشياء المادية. (وهنا نتذكر نظرية هيغل في المقتولات الكلية وعلاقتها بموضوعات الطبيعة الحادثة أو العرضية).

(٤) معارضة النظرية التي تقول إن المثل أعداد.

(أ) لا يبدو من الضروري أن ندرس اعتراضات أرسطو وانتقادات في شيء من التفصيل، طالما أن نظرية المثل - أعداد ربما كانت مغامرة سيئة الحظ من جانب أفلاطون. وكما لاحظ أرسطو «أصبحت الرياضيات هي الفلسفة بأسرها عند المفكرين المحدثين، رغم أنهم يقولون إنه ينبغي دراستها بغرض أشياء أخرى»^(١).

وعلى القاريء الذي يريد أن يعرف معالجة أرسطو العامة للأعداد وما يتصل بها من مشكلات أن يرجع إلى كتابه الميتافيزيقا (A. 991. و b إلى M.V. 993 a 10).

(ب) لو كانت الصور أعداداً، فكيف يمكن لها أن تكون عللاً؟^(٢). وإذا كان ذلك بسبب أن الأشياء الموجودة أعداد أخرى، مثلاً عدد معين هو إنسان، وعدد آخر هو سقراط، وعدد آخر هو «زيد». إذن «لماذا تسبب مجموعة من الأعداد مجموعة أخرى؟». إذا كان ذلك يعني أن «زيداً» هو نسبة عددية بين عناصره، عندئذ سيكون مثاله أيضاً نسبة عددية بين عناصره، ومن ثم فلن يكون عدداً بالمعنى الصحيح. (المثل عند أفلاطون هي علل نموذجية لكنها ليست عللاً فاعلة).

(ج) كيف يمكن أن يكون هناك نوعان من العدد؟ فإذا كان من الضروري أن

Metaph. 991 a 31 b 1.

(١)

Metaph. 991 b 9FF.

(٢)

نفترض أيضاً إلى جانب الأعداد - الصور نوعاً آخر من الأعداد التي هي موضوعات رياضية^(١) فما هو إذن أساس التمييز أو التفضيل بين هذين النوعين من الأعداد؟ إننا لا نعرف سوى نوع واحد من الأعداد فيما يعتقد أرسطو، وهو ذلك النوع من الأعداد الذي يتعامل معه عالم الرياضة.

(د) لكن سواء أكانت هناك فئتان من الأعداد أعني الصور والأعداد الرياضية (كما يرى أفلاطون) أو لم يكن ثمة سوى فئة واحدة وهي الأعداد الرياضية منفصلة عن الموضوعات الحسية (كما يرى سيبوس) فإن أرسطو يعترض على النحو التالي:

(١) إذا كانت الصور أعداداً، فهي لا يمكن أن تكون وحيدة أو فريدة، طالما أن العناصر التي تتألف منها ستكون واحدة (الواقع أنه لم يفترض أن تكون المثل فريدة بمعنى أن لا تكون لها علاقة داخلية الواحدة منها بالأخرى). (٢) وأن موضوعات الرياضة «لا يمكن بأية طريقة أن توجد بطريقة منفصلة»^(٢) وأحد مبررات القول السابق هو أننا إذا ما قبلنا الوجود المنفصل للموضوعات الرياضية، فإننا لن نستطيع أن نتفادى عملية السيو إلى ما لا نهاية. فلابد أن يكون هناك أجسام جامدة منفصلة تناظر الأجسام الجامدة المحسوسة. ومسطحات وخطوط منفصلة، تناظر المسطحات والخطوط المحسوسة. لكن لابد أن يكون هناك أيضاً خطوط ومساحات أخرى تناظر مسطحات وخطوط الجسم الجامد المنفصل. وهكذا يصبح التراكم عبثاً غير معقول. إذ أننا سنجد أنفسنا مع مجموعة من الأجسام الصلبة منعزلة عن الأجسام الصلبة الحسية، ثلاث مجموعات من المسطحات المنعزلة عن المسطحات المحسوسة - تلك التي توجد بمعزل عن المسطحات المحسوسة. وتلك التي توجد في الأجسام الرياضية، وتلك التي توجد بمعزل عن الأجسام الرياضية. وأربع مجموعات من الخطوط وخمس مجموعات من النقاط. فمع أي مجموعة إذن سوف تتعامل العلوم الرياضية؟»^(٣).

(هـ) إذا كان جوهر الأشياء رياضياً، فما هو مصدر الحركة إذن؟ «وإذا كان على الكبير والصغير أن يتحركا، فمن الواضح أن الصور سوف تتحرك، لأنها ما لم تتحرك،

Metaph. c. g. 991 b 27 - 3

(١)

Metaph. b 1077 77 - 1214.

(٢)

Metaph. 1076 b 28 - 34.

(٣)

فمن أين جاءت الحركة؟ إذا لم نستطع الإجابة عن هذا السؤال، فسوف تتلشى دراسة الطبيعة بأسرها»^(١) (ولقد حاول أفلاطون - كما لاحظنا من قبل - أن يزودنا بمصدر آخر للحركة غير المثل نفسها التي هي ثابتة لا تتحرك).

(٥) بعض مما قاله أرسطو حول الموضوعات الرياضية عند أفلاطون، والمثل بوصفها أعداداً - هو تأويل فج لنظرية أفلاطون . كما لو أن أفلاطون مثلاً قد تخيل الموضوعات الرياضية أو المثل على أنها أشياء. فضلاً عن ذلك فقد كان على أرسطو نفسه أن يواجه الصعوبة الكبرى التي تعترض نظرية التجريد للرياضيات (لأن أرسطو - عالم الهندسة - نظر مثلاً لا إلى الموضوعات الرياضية المنفصلة، وإنما إلى الأشياء المحسوسة بطريقة تجريدية - أعني من وجهة نظر جزئية معينة). أي من وجهة النظر التي تقول إننا لا نستطيع، مثلاً، أن نجرد مثلاً، الدائرة التامة من الطبيعة طالما أنه لا توجد دائرة تامة في الطبيعة نستطيع تجريدها. بينما يصعب، من ناحية أخرى أن نرى كيف نستطيع أن نشكل فكرة عن الدائرة الكاملة عن طريق «تصحیح» الدوائر الناقصة في الطبيعة، إذ إننا لن نعرف أن الدوائر الموجودة في الطبيعة ناقصة ما لم نكن قد عرفنا من قبل ما هي الدائرة التامة أو الكاملة. وربما أجاب أرسطو على هذا الاعتراض إما بقوله أنه على الرغم من أن الدوائر التامة ليست موجودة حقيقة في الطبيعة، فإننا نستطيع مع ذلك أن نتأملها، ويكفي ذلك لتجريد فكرة الدائرة الكاملة أو التامة - أو أن الأشكال الرياضية والبدهيّات هي افتراضات اعتباطية قليلاً أو كثيراً، ومن ثم يكون المطلب الأساسي في الرياضيات أن تكون متسقة ومنطقية، دون أن يكون من الضروري أن نفترض أن كل نوع، مثلاً، من أنواع الهندسة سوف يصلح للعالم «الواقعي». أو أن له - من ناحية أخرى - عالماً مثالياً يناظره، بحيث يكون بالنسبة له تأملاً ذهنياً أو إدراكاً حسيّاً.

ولابد لنا أن نشير - بصفة عامة - إلى أننا لا نستطيع أن نستغنى تماماً لا عن أفلاطون. ولا عن أرسطو، بل لابد أن نجتمع بين الحقيقة عند كليهما معاً. وهذا ما حاول الأفلاطونيون الجدد القيام به، فلقد وضع أفلاطون الصور كعلل نموذجية: ووضعها

الأفلاطونيون المتأخرون في ذهن الله. وتلك هي النظرة الصحيحة مع بعض التحفظات، ذلك لأن الماهية الإلهية هي المثال المطلق لجميع المخلوقات^(١). ولقد زعم أفلاطون، من ناحية أخرى، أننا نملك أو يمكن أن نملك، معرفة مباشرة بالصور أو المثل. ومن المؤكد أننا لا نصل إلى معرفة مباشرة بالأفكار الإلهية - على عكس ما افترض «المبراتش». إذ ليس لدينا معرفة مباشرة إلا بالكلية العلني الصريح، وهذا الكلبي إنما يوجد - بطريقة خارجية - أي على أنه كلي في الجزئيات وحدها. ومن ثم فإن لدينا الفكرة النموذجية الخارجية الموجودة في ذهن الله، التي هي أساس الموضوع الجزئي. أعني الماهية النوعية لهذا الموضوع الجزئي، والكلبي المجرد في عقولنا. ومن هذه الوجهة من النظر يكون نقد أرسطو لأفلاطون، له ما يبرره، فيما يبدو، لأن الكلبي الذي لنا به معرفة مباشرة هو ببساطة طبيعة الشيء الجزئي. وسوف يظهر، عندئذ، أننا بحاجة إلى أفلاطون وأرسطو في آن معاً حتى تشكل نظرة فلسفية متكاملة. إن «الصانع» عند أفلاطون لا بد أن يتحد مع الصورة الأرسطية ولا بد أن تشير الصور الأزلية إلى الله. ونظرية أرسطو عن الكلبي العيني لا بد من قبولها مع النظرية الأرسطية عن التجريد في وقت واحد. فلا يمكن أن نقبل أيّاً من هذين المفكرين العظيمين على نحو ما هو عليه بالضبط، وعلى حين أننا لا بد أن نقدّر نقد أرسطو لنظرية المثل عند أفلاطون. فمن الخطأ الفادح أن نفترض أن هذه النظرية ليست سوى كتلة من العبث الفج، أو أنه يمكن الاستغناء عنها تماماً؛ إن فلسفة القديس أوغسطين تحمل بقوة ثمار فكر أفلاطون من خلال الأفلاطونية المحدثة.

على الرغم من أننا سلمنا بنقد أرسطو الأساسي لنظرية المثل عند أفلاطون، وأن النظرية تنطوي على انفصال له ما يبرره، وأن النظرية الأفلاطونية لا تستطيع أن تقف وحدها، وإنما تحتاج إلى أن تكملها نظرية أرسطو عن الصورة المحيطة، (التي ننظر إليها في كليتها بطريقة مجردة، فإننا لم نتعامل مع نقد أرسطو بتعاطف تام. وربما قيل: «كيف

(١) يعلمنا القديس توما الأكويني - الذي يقتبس من القديس أوغسطين مسألة الأفكار الإلهية أن هناك كثرة من الأفكار في العقل الإلهي (S.T. I, 15.3). ويفرض فكرة أفلاطون التي تقول إنها تقع «خارج» العقل الإلهي (CF S.T. I, 15, 1 ad 1) وهو يوضح ذلك بأنه لا يقصد أن هناك كثرة من الأنواع الحادثة أو العارضة في ذهن الله. بل يعني أن الله بما أنه يعرف ماهيته تماماً، فإنه يعرفها على أنها يمكن محاكاتها، (أو أن تكون مشاركة) في كثرة المخلوقات (المؤلف).

يمكنك إذن، أن تقول إن عبارات أرسطو، فيما يتعلق عما ذكره أفلاطون لابد أن تؤخذ مأخذ الجد؟. إذا كان تفسير أرسطو لما قاله أفلاطون صحيحاً، لكان معنى ذلك أن انتقاداته لنظرية المثل الأفلاطونية له ما يبرره تماماً، في حين أنه إذا ما كانت انتقاداته تُسيء عرض النظرية الأفلاطونية، فإما أن يكون قد تعمد إساءة عرض هذه النظرية أو أنه لم يفهمها».

أولاً: لابد من التسليم بأن أرسطو كان يهاجم نظرية أفلاطون نفسه - أو أن ذلك كان في ذهنه على الأقل - ولا يهاجم فقط بعض الأفلاطونيين كفلاسفة يتميزون عن أفلاطون، إذ لا تسمح القراءة الدقيقة لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو بأي افتراض غير ذلك. وثانياً: لابد من التسليم أن أرسطو - مع أنه ربما كان يهاجم أساساً شكل النظرية الأفلاطونية التي كانت تُدرس في الأكاديمية - فإنه كان يعلم تماماً مضمون المحاورات المنشورة. ويعرف أن بعض انتقاداته قد ظهرت بالفعل في محاورة «بارمنيدس». ثالثاً: ليس ثمة مبرر حقيقي لافتراض أن النظرية الأفلاطونية كما كانت تدرس في الأكاديمية انطوت على تراجع أو رفض للنظرية التي طورها أفلاطون في مؤلفاته المنشورة، وإذا كان ذلك كذلك، فربما كان من المعقول أن نتوقع من أرسطو أن يشير بعض الإشارات إلى هذه الواقعة. على حين أنه - على العكس - إذا لم يشر إلى مثل هذا التغير من جانب أفلاطون، فلن يكون لدينا الحق في تأكيد هذا التغير بلا دليل أفضل مما يستطيع أن يقدمه. ومن المحتمل أن تعني الصورة الرياضية للنظرية - استكمالاً للنظرية أو بالأحرى مبرراً نظرياً وتوضيحاً لها، أو نسخة «مستورة» منها (إذا ما كان يمكن للمرء أن يستخدم - مع تداعيات سيئة الحظ - دون أن يرغب في الوقت ذاته، أن يقول إن النسخة الرياضية نظرية أخرى أو مختلفة). ومن ثم فقد كان أرسطو يهاجم - من الزاويتين معاً - ما نظر إليه على أنه النظرية الأفلاطونية عن المثل. (غير أننا لابد أن نتذكر أن «الميتافيزيقا» لم تكن كتاباً متصلاً، كُتِبَ بغرض النشر، وليس في استطاعتنا أن نزعّم - ببساطة - أن جميع الاعتراضات التي أثارها أرسطو في محاضراته ضد النظرية الأفلاطونية، كان أرسطو نفسه ينظر إليها بجدية مماثلة، فقد يقول المرء في محاضراته أموراً لن يقولها - بنفس الطريقة على الأقل - في كتاب يعده بقصد النشر).

قد يبدو أننا نواجه مازقاً حرجاً: فإما أن يكون أفلاطون - بغض النظر عن المشكلات

التي رآها بنفسه، واقترحها في محاوره «بارمنيدس» - قد اعتنق النظرية بشكلها الدقيق الذي هاجمه أرسطو (وفي هذه الحالة يبدو أفلاطون رجلاً أحمق) أو أن أرسطو أساء فهم النظرية الأفلاطونية بشكل خطير (وفي هذه الحالة فإن أرسطو هو الذي يبدو رجلاً أحمق) ولسنا على استعداد أن نسلّم أن أيّاً من الرجلين كان رجلاً أحمق. وأي معالجة لهذه المشكلة تنطوي بالضرورة على أيّ من هذين الافتراضين في رأيي مرفوض تماماً. والقول بأن أفلاطون - من ناحية أخرى - لم يحل أبداً حلاً مقنعاً لمشكلة والمحاكاة أو المشاركة، وأن أرسطو لم يكن من ناحية أخرى على دراية تامة بالرياضيات العليا المعاصرة، لا يكشف لنا عن أيّ منهما كان أحمق، أو أنه من السهل التسليم بذلك. لكن من الواضح أن هذا التسليم لا يتخلص من الصعوبة التي تنطوي عليها انتقادات أرسطو وهي أنه صوّر النظرية الأفلاطونية على أنها ساذجة بشكل مفرط، وأن أرسطو لم يشر إلى المحاورات ولاذ بالصمت فيما يتعلق «بالصانع». لكن ربما كان في استطاعتنا العثور على مخرج من هذه الورطة. لقد كان أرسطو على وعي تام بأن أفلاطون لم يحل مشكلة والمحاكاة أو المشاركة حلاً مقنعاً، فأراد أن ينفصل عن نظرية أستاذه، وأن يعتنق موقفاً مختلفاً أتمّ الاختلاف. وعندما نظر إلى النظرية من هذا المنظور، كان لابد أن تتبدى أمامه، في أية صورة، نظرية شاذة مبالغاً فيها. ومن ثمّ ربما كان من السهل عليه أن ينظر إلى نفسه على أن له ما يبرره عندما يحاول وضع هذا الطابع الشاذ للنظرية في ضوء مبالغ فيه لأغراض خلافية. وربما استشهد المرء بحالة موازية هي حالة هيكل. فبالنسبة لمن يعتقد أن مذهب هيكل، هو مذهب عقلاني محض: أو استعراض عقلي بارع يبلغ حد الشيطط - قد يبدو له شاذاً في أية صورة من الصور. وليس أسهل من قلب الأوضاع أو حتى إساءة عرض العناصر التي لا شك في ضعفها في ذلك المذهب لأغراض خلافية. وحتى في هذه الحالة فإن الناقد الذي يعتقد أن المذهب زائف من أساسه، لا يمكن اتهامه، بحق، بالإساءة المتعمدة في عرض المذهب. وإن كنا نتمنى أن يسلك الناقد بطريقة مختلفة بحيث يراعى الدقة التاريخية. فمن الصعب أن نمنحه لقب «أبله أو معتوه»، لأنه اختار أن يغالى في دور الناقد. وعلى حين أنني أرفض الاعتقاد بأن أرسطو شعر تجاه أفلاطون بأي لون من الحقد كالذي شعر به «شلنج» أو «شوينهور» تجاه هيكل، فإنني مع ذلك أعتقد أن أرسطو بالغ

في دور الناقد، كما بالغ في عرض النقاط الضعيفة في النظرية التي اعتبرها زائفة؛ أما بالنسبة لصمته تجاه «الصانع» فإنه يمكن تفسيره جزئياً على الأقل، إذا ما تذكرنا أن أرسطو يتقد أفلاطون من موقفه هو الخاص، وأنه لم يقبل فكرة «الصانع»، ولهذا فلم يأخذها مأخذ الجد. وإذا كان لدى أرسطو - بالإضافة إلى ذلك - مبرر للاعتقاد أن «الصانع» الموجود فعلاً في محاوره «طيمائوس» هو - إلى حد كبير - شخصية رمزية. وإذا كان أفلاطون لم يدرس أبداً، حتى في الأكاديمية، الطبيعة الدقيقة للذهن، أو وضع الذهن أو النفس فليس من الصعب أن نفهم كيف أن أرسطو الذي لم يؤمن بأي تشكيل للعالم استطاع أن يتجاهل تماماً في نقده لنظرية المثل شخصية الصانع. وربما لم يكن له ما يبرره في تجاهله إلى هذا الحد، إلا أن الاعتبارات السابقة تجعل من السهل أن نفهم كيف فعل ذلك. وربما لم تكن الاقتراحات التي سقناها مقنعة تماماً. ولا شك أنها تظل عرضة لنقد جاد لكن لها على الأقل هذه الميزة: وهي أنها تجعل من الممكن أن نهرب من المأزق الذي يجعلنا نقول إما أن أفلاطون كان أحمق أو أن أرسطو كان أحمق. وقبل كل شيء فإن نقد أرسطو لجذور نظرية أفلاطون، له ما يبرره تماماً، لأن أفلاطون يعني باستخدامه لمصطلحي «المحاكاة»، و«المشاركة» أن هناك عنصراً صورياً ما، مبدأً للاستقرار النسبي في الأشياء المادية، على حين أن الفشل، من ناحية أخرى، في تقديم نظرية ذات صورة جوهرية - جعله يفشل في تفسير هذا العنصر الصوري المحايث، ولقد قدم أرسطو، بحق، ذلك العنصر، لكنه رأى (بحق أيضاً) أن المثل الأفلاطونية بما أنها «منفصلة» فهي لا تستطيع تفسير ذلك العنصر، ولقد ذهب - لسوء الطالع - أبعد مما ينبغي عندما رفض النموذج الأفلاطوني تماماً. ناظراً إلى النظرية الأفلاطونية من منظور بيولوجي أساساً (مع إصرار عالم البيولوجيا على الانتلخيا المحايثة)^(١). وتخيل من وجهة نظر لاهوتية - في كتابه «الميتافيزيقا» (Xii) أنه لن يستفيد من النموذج الأفلاطوني: النزعة الرياضية الأفلاطونية، و«الصانع» الأفلاطوني. وهكذا عندما ننظر إلى موقف أرسطو تجاه نظرية أفلاطون على ضوء مذهبه الخاص - فإننا نستطيع أن نفهمه تماماً.

[٥] على الرغم من أرسطو يقدم نقداً معادياً للنظرية الأفلاطونية في المثل أو الصور

(١) كلمة انتلخيا Entelechy يونانية تعني الكمال الأول [المتروم].

المنفصلة. فإنه يتفق معه اتفاقاً تاماً في أن الكلّي ليس تصوراً ذاتياً خالصاً أو حالة من التعبير الشفهي، إذ يناظر الكلّي الموجود في الذهن ماهية نوعية موجودة في الشيء، رغم أن هذه الماهية لا توجد في أي حالة منفصلة خارج الذهن، وإنما يفصلها الذهن فحسب من خلال نشاطه. لقد كان أرسطو مقتنعاً - كما كان أفلاطون أيضاً - بأن الكلّي هو موضوع العلم؛ وينتج عن ذلك، إذن، أنه لم يكن واقعياً حقيقياً على الإطلاق فلن تكون هناك حقيقة واقعية موضوعية أبداً كانت؛ ولن تكون هناك معرفة علمية. لأن العلم لا يتعامل مع الفردي بما هو كذلك. الكلّي إذن حقيقي وواقعي Real وله طبيعة حقيقة ليس في الذهن وحده وإنما في الأشياء أيضاً، رغم أن وجوده في الأشياء لا يستلزم أن تكون الكلية الصورية هي التي في الذهن. والأفراد التي تنتمي إلى نفس الأنواع هي جواهر حقيقية، لكنها لا تشارك في كلي موضوعي يكون من الناحية العددية هو نفسه في جميع أعضاء الفئة وهذه الماهية النوعية هي من الناحية العددية مختلفة في كل فرد من أفراد الفئة؛ لكن من ناحية أخرى، هي نوعياً واحدة في جميع أفراد الفئة (أعني أنها كلها متشابهة في النوع) والتشابه الموضوعي هو الأساس الحقيقي للكلّي المجرد، الذي له هوية عددية في الذهن، ويمكن أن يكون محمولاً لجميع أعضاء الفئة بلا تمييز. وعلى ذلك فأفلاطون وأرسطو على اتفاق فيما يتعلق بخاصية العلم الحقيقي أعني ذلك الذي يتجه نحو العنصر الكلّي في الأشياء، أعني نحو التشابه النوعي؛ فالعالم لا يهتم بالشذرات الجزئية من الذهب من حيث هي شذرات فردية، وإنما يهتم بماهية الذهب، بذلك التشابه النوعي الذي يوجد في جميع الشذرات الفردية للمذهب «أعني أن يفترض أن الذهب نوع؛ ولقد أعطى سقراط دفعة لهذه النظرية» (أعني النظرية الأفلاطونية) «عن طريق تعريفاته، لكنه لم يفصلها» (أي الكلّيات) «عن الجزئيات، وهو بذلك اعتقد - بحق - أنها لا تنفصل. وهذا واضح من النتائج إذ من غير الكلّي لا نستطيع أن نصل إلى معرفة. أما الانفصال فهو سبب الاعتراضات التي تنشأ بالنسبة إلى المثل»^(١). وإن شئنا الدقة - فليس ثمة كلي موضوعي عند أرسطو، وإنما هناك أساس موضوعي في الأشياء للكلّي الذاتي

(١) Metaph 1036 b ويمكن أن نقارن بين ما يقوله في الكتاب 1039 b (k) «كل صيغة وكل علم إنما يكون بالكلّيات» وما يقوله في الكتاب 1036 a (Z) من أن «التعريف هو تعريف للكلّي وللصورة» (المؤلف).

الموجود في الذهن. «فالحصان» الكلي هو تصور ذاتي، لكن له أساساً موضوعياً في الصور الجوهرية التي تنفخ الحياة في الخيول الجزئية.

الأفراد جواهر حقيقية، فهل الجواهر الكلية - أي العنصر النوعي، أو المبدأ الصوري - الذي يضع الفرد في فئة نوعية يمكن أن يُسمى جوهر؟ يجب أرسطو بالنفي اللهم إلا بمعنى ثانوي. فالفرد هو وحده موضوع الحمل، وهو بذاته لا يُحمل على الأشياء الأخرى. إلا أن النوع يمكن أن يُسمى جوهرًا بمعنى ثانوي وله حق في هذه التسمية طالما أن للعنصر الجوهري حقيقة أعلى من الفرد من حيث هو فرد؛ وهو موضوع العلم. ومن هنا فإن أرسطو يُطلق على الأفراد اسم الجواهر الأولى بينما يطلق على الأنواع اسم الجواهر الثانوية^(١).

وبهذه الطريقة جلب أرسطو على نفسه تهمة التناقض. وهذا التناقض المزعوم يعني أنه إذا كان الفرد هو وحده الجواهر الحقيقي وإذا كان العلم يختص **بالكلي**، فإنه ينتج من ذلك بالضرورة، أن الفرد هو الموضوعي الحقيقي للعلم في حين أن أرسطو يقول لنا في الواقع الضد تماماً أي أن العلم لا يتعلق بالفرد بما هو كذلك وإنما **بالكلي**. وبعبارة أخرى يخبرنا أرسطو أن العلم يتعلق بالجواهر، وأن الفرد هو الجواهر بالمعنى الأولى بينما يخبرنا، من ناحية أخرى، أن الكلي هو من نوعية أعلى، وأنه الموضوع الحقيقي للعلم، الذي هو الضد التام لما كان يقوله في مقدماته.

والردُّ على تهمة التناقض الذاتي ربما يجيء من زاويتين. الأولى أنه ليس ثمة تناقض حقيقي لو أننا وقفنا على ما **يعنيه** أرسطو فهو عندما قال أن الفرد هو الجواهر الحقيقي، وأن ذلك وحده هو الجواهر الحق، فإنه كان يقصد رفض نظرية أفلاطون التي تقول إن الكلي جوهر منفصل بذاته، لكنه لم يكن يقصد إنكار أن الكلي بمعنى العنصر الصوري النوعي في الأشياء - حقيقي. فالفرد هو الجواهر الحق، لكن ما جعله جوهرًا من هذا النوع أو ذاك، وما هو عنصر رئيسي في الشيء، وموضوع للعلم - هو العنصر الكلي أو صورة

(١) Cirtug. 5 علينا أن نلاحظ أن ألفاظ **أول** و**ثاني** من هذه الزاوية ليست تقييماً وإنما هي تعني «أول» و«ثاني» بالنسبة لنا. فنحن نصل إلى معرفة بالأفراد أولاً، ولا نصل إلى معرفة الكليات إلا بطريقة ثانوية عن طريق التجريد. غير أن أرسطو لم يتخل عن نظريته التي تقول إن الكلي هو موضوع العلم، وله حقيقة أعلى من الفرد بما هو كذلك (المؤلف).

الشيء التي يجردها الذهن ويتصورها في كلية صورية. وعلى ذلك فعندما يقول إن الكلي هو موضوع العلم فإنه لا يناقض نفسه، لأنه لم ينكر أن للكلي بعض الحقيقة الموضوعية، وإنما أنكر فحسب أن يكون للكلي وجود منفصل، فهو واقعي في الفرد وليس متعالياً أو مفارقاً إذا ما نظرنا إليه في حقيقته الموضوعية، وإنما هو محايث: إنه الكلي العيني أن الفرد هو وحده الجوهر بالمعنى الحقيقي إلا أن الشيء الفردي الحسي مركب والعقل - في المعرفة العلمية - يتجه مباشرة نحو العنصر الكلي، الذي يوجد، حقيقة، هناك، رغم أنه لا يوجد إلا بطريقة عينية، يوصفه عنصراً من عناصر الفرد. ولا شك أن أرسطو تأثر بواقعة أن الأفراد تفنى في حين أن الأنواع تبقى. وهكذا تفنى الخيول الفردية، بينما تبقى طبيعة الخيل واحدة (من حيث النوع لا من حيث العدد) في تنايع الخيول. وطبيعة الخيل هي ما يهم العالم وليس الحصان الأسود أو الجميل أو غيرها من الخيول الفردية.

الزاوية الثانية: كما أن أرسطو لم يناقض نفسه في الحقيقة، ولا حتى في المصطلحات، لأنه فرق بصراحة بين معنيين لكلمة الجوهر. الجوهر بالمعنى الأولي هو الجوهر الفرد، وهو يتألف من مادة و صورة: والجوهر بالمعنى الثانوي وهو العنصر الصوري أو الماهية النوعية الذي ينظر التصور الكلي. أما الجواهر الأولى فهي موضوعات لا تُحمل على غيرها وإنما يُحمل عليها شيء آخر، (أعني: العرض). والجواهر بالمعنى الثانوي هي الطبيعة، بمعنى الماهية النوعية، التي تناظر التصور الكلي. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو عندما يتحدث عن الجواهر الأولى والثانية فإنه لا يقصد بذلك أولى أو ثانوي في الطبيعة، أو في الدرجة أو في الزمان، وإنما أولى أو ثانوي بالنسبة لنا^(١). الجوهر الفرد مركب من موضوع أو حامل ومن ماهية أو صورة، وينتمي إلى الجوهر الفرد الشروط. والعلاقات، التي تتميز تبعاً للمقولات التسع العارضة. ويصبح

(١) «يلاحظ بروفيسور تسليز أن «من التناقض، بالطبع، أن نعزو للصورة حقيقة واقعية أعلى، التي هي على الدوام كلية، بالمقارنة إلى ما يتألف من مادة وصورة. وأن تؤكد، في الوقت ذاته، أن الكلي هو وحده موضوع المعرفة، التي هي في ذاتها أسبق وأفضل ما هو معروف. ويمكن ملاحظة نتائج هذا التناقض خلال مذهب أرسطو كله» (موجز ص ٢٧٤). ويصعب أن نقول إن هذه إفادة سليمة عن التناقض المزعوم (المؤلف).

الكلبي موضوعاً للعلم أولاً وقبل كل شيء، لأنه العنصر الجوهرى الأساسى، ومن ثم فله حقيقة واقعية بمعنى أعلى مما هو جزئى فحسب. ولا شك أن الكلبي لا يوجد إلا في الجزئى، لكن ينتج من ذلك لا أننا عاجزون عن جعل الكلبي موضوعاً للعلم في كليته، وإنما أننا لا نستطيع أن ندرك الكلبي إلا من خلال إدراكنا للجزئى.

هل صحيح - كما يعتقد أرسطو أنه صحيح - أن الكليات ضرورية للعلم؟

(أ) لو كنا نعني بالعلم معرفة الكلبي فالجواب واضح.

(ب) لو كنا نعني بالعلم الحكمة بالمعنى الذي يستخدم فيه أرسطو هذا المصطلح، لكان من الصواب تماماً أن نقول: إن الفيلسوف لا يهتم بالجزئى بوصفه جزئياً. فإذا كان الفيلسوف مثلاً يتحدث عن الوجود العارض أو الحادث، فإنه لا يفكر في هذا الوجود أو ذاك من ألوان الوجود الجزئى العارض بما هو كذلك. وإنما هو يهتم بالوجود العارض في طبيعته الجوهرية، حتى إذا ما استخدم الموجودات الجزئية العارضة كمثال توضيحي لما يقول. إنه إذا ما حصر نفسه في الموجودات الجزئية العارضة التي تحدث في تجاربه بالفعل، سواء حدثت في تجاربه هو أو في تجارب غيره من الناس الذين يثق في شهادتهم، عندئذ ستكون نتيجة محدودة بتلك الأشياء الجزئية. على حين أنه يرغب كفيلسوف في الوصول إلى نتيجة كلية تنطبق على جميع الموجودات العارضة الممكنة.

(ج) وإذا كنا نقصد «العلم» بالمعنى الذي نستخدم فيه المصطلح في يومنا الراهن بصفة عامة، فلا بد لنا أن نقول، إنه على الرغم من أن معرفة الماهية الكلية الحقيقية لفئة من الموجودات لا بد أن تكون، يقيناً، عملية مرغوبة، وتظل هي المثل الأعلى - فإن من الصعب أن نقول إنها ضرورية. فمثلاً يستطيع عالم النبات أن يسير قدماً في تصنيف النباتات دون معرفة بالتعريف الماهوي للنباتات التي يتحدث عنها. إذ يكفي أن يجد الظواهر الكافية لتحديد وتعريف نوع ما، بغض النظر عما إذا كانت الماهية النوعية قد عُرِّفت بذلك أم لا، ومما له مغزاه أن الفلاسفة الأسكولائيين عندما أرادوا تقديم تعريف يكون تمثيلياً، فإنهم كثيراً ما قالوا «الإنسان حيوان عاقل»، ولم يشقوا على أنفسهم ليقدموا تعريفاً ماهوياً للبقرة أو زهرة الحوذان «Buher cup..». إننا كثيراً ما نقنع بما نسميه بالماهية «الاسمية» في معارضة الماهية الواقعية، وحتى في هذه الحالة فإن معرفة بعض

الخصائص الكلية أمر ضروري. لأنه على الرغم من أنك لا تستطيع تحديد الفصل بين بعض الأنواع، فإنك مع ذلك قد تصل إلى تعريفها - لو أنك عرفتَها على الإطلاق، من حيث دلالة بعض الخصائص الكلية التي تملكها الفئة ككل. فافرض أن «الحيوان العاقل» هو التعريف الحقيقي للإنسان، إنك إذا لم تستطع الوصول إلى هذا التعريف، وإنما كان عليك أن تصف الإنسان بأنه موجود بلا ريش، يتميز بالكلام أو النطق، ذو قدمين - فإن ذلك يتضمن معرفة ببعض الكليات مثل: «ما لا ريش له»، و«الناطق». وعلى ذلك فحتى التصنيف أو الوصف عن طريق الخصائص العرضية يتضمن، فيما يبدو، تمييزاً للكلي بطريقة ما؛ لأن المرء يميز النوع حتى إذا لم يكن في استطاعته تعريفه تعريفاً تاماً. إذ يبدو الأمر كما لو أن المرء قد حقق الكلي تحقيقاً ضعيفاً، لكنه لم يستطع تعريفه بطريقة تامة أو إدراكه بوضوح. إن التعريف الكلي بمعنى التعريف الماهوي الواقعي، سوف يظل بذلك مثالياً على أية حال، حتى أن العلم التجريبي يستطيع من الناحية العملية أن يسير قدماً دون بلوغ المثل الأعلى، وأرسطو يتحدث بالطبع عن العلم في طابعه المثالي. وهو لن يوافق أبداً على وجهات النظر التجريبية والاسمية للفيلسوف «جون ستوارت مل»، على الرغم من أنه يوافق بغير شك على أننا كثيراً ما نقنع أنفسنا بالوصف (أو الرسم) بدلاً من التعريف الحقيقي.

[٦] ومن هنا فإن أرسطو يرفض أن تكون موضوعات الرياضيات أو الكليات جواهر. وفي كتاب «الميتافيزيقا» عندما أراد أن يفتد النظرية الأفلاطونية، أنكر بوضوح أن تكون جواهر، رغم أنه في كتاب «قأطيغورياس» (المقولات) - كما رأينا - يسميها جواهر ثانوية، أو جواهر بالمعنى الثانوي المشتق. وعلى أية حال فالفرد - والفرد وحده - هو الجوهر الحقيقي. غير أن هناك نقطة أبعد ينبغي ملاحظتها، إذ يقول أرسطو^(١) إن الأفراد الحسية لا يمكن تعريفها. بناء على العنصر المادي الموجود فيها، والذي يجعلها قابلة للفناء، غامضة أمام معرفتنا. والجوهر هو أساساً ماهية الشيء أو صورته التي يمكن تعريفها. أو المبدأ الذي يفصله يكون العنصر المادي موضوعاً عينياً محدداً^(٢). وينتج من

Metaph. VII (2), 15.

(١)

Ibid' 17.

(٢)

ذلك أن الجوهر هو أساساً صورة لا مادية في ذاتها، حتى إذا ما بدأ أرسطو مؤكداً أن الموضوعات الحسية الفردية هي جواهر فإن سمار تفكيره يتوّد نحو وجهة النظر التي تقول إن الصورة الخالصة هي وحدها الجوهر الحقيقي الأول؛ إلا أن الصورة الوحيدة المستقلة حقاً عن المادة هي الله، وعقول الدنارات، والعقل النشط في الإنسان. وعلى ذلك فهذه الضرور هي الجوهر الأول. وإذا كانت الميتافيزيقا تدرس الجوهر، فمن السهل عندئذ أن نرى أنها ترادف «اللاهوت». وليس من غير المعقول. يقيناً، أن نتبين هنا تأثير المذهب الأفلاطوني، طالما أن من الواضح أن أرسطو - رغم رفضه لنظرية المثل عند أفلاطون - فإنه، يواصل النظر إلى المادة على أنها العنصر الذي لا يمكن أن ينفذ إليه الفكر، وإلى الصورة الخالصة على أنها معقولة. ونحن لا نقول إن أرسطو كان مخطئاً في تفكيره هذا. وإنما نقول إنه سواء أكان مخطئاً أم محقّقاً، فمن الواضح أن ذلك هو تراث الأفلاطونية.

[٧] لقد سبق أن رأينا أن أرسطو يقدم أربعة مبادئ: المبدأ المادي (أو العلة المادية)، المبدأ الصوري (أو العلة الصورية)، ومصدر الحركة (أو العلة الفاعلة) والمبدأ الغائي (أو العلة الغائية) والتغير أو الحركة (أي الحركة بالمعنى العام لهذا اللفظ، التي تعني الانتقال من نقطة بداية Terminus a qua إلى نقطة نهاية Terminus ad quem). كما هي الحال عندما يتغير لون أوراق الشجر من اللون الأخضر إلى اللون البني) وتلك واقعة من وقائع العالم. وعلى الرغم من رفض «بارمنيدس» للتغير على أنه وهم، فإن أرسطو درس واقعة التغير، ورأى أنها تنطوي على عوامل متعددة، وينبغي إعطاء كل منها حقه. فهناك مثلاً حامل للتغير. لأنه في كل حالة من حالات التغير التي نلاحظها هناك شيء هو الذي يتغير. فشجرة البلوط تأتي من بذرة البلوط، ويصنع السرير من الخشب، فهناك شيء يتغير ويتلقى شيئاً جديداً. فيكون في البداية وجوداً بالقوة بالنسبة لهذا التعين الجديد. وتحت تأثير علة فاعلة معينة، يتلقى التحقق النفعي الجديد، فالرخام الذي يعمل عليه النحات هو وجود بالقوة للصورة الجديدة أو التعين الجديد الذي يضيفه النحات عليه أعني شكل التمثال.

وعندما يتلقى الرخام صورة التمثال يكون في الواقع قد تغير، إلا أن هذا التغير

عَرَضِي فحسب، بمعنى أن الجوهر لا يزال رخاماً وإن كانت الهيئة أو الشكل قد تغير. غير أن الجوهر، في بعض الحالات، لا يظل على الإطلاق هو نفسه: فعندما تأكل البقرة الحشائش، فإنها تمثلها في عملية الهضم وتأخذ الحشائش صورة جوهر جديد. وطالما أنه يبدو أن أي شيء يمكن أن يتحول تحولاً نهائياً إلى أي شيء آخر، فسوف يظهر أن هناك حاملاً مطلقاً ليس له من ذاته خصائص محددة. وإنما يكون بالقوة على ما هو عليه فحسب. وهذا ما يعنيه أرسطو بالطبيعة^(١) وهو المادة الأولى عند الأسكولائيين - التي توجد في جميع الأشياء المادية، وهي الأساس النهائي لكل تغير. ولقد كان أرسطو، بالطبع، مدركاً تماماً أنه لا توجد علة فاعلة لعمل على نحو مباشر في المادة الأولى بما هي كذلك: فهي باستمرار شيء معين، حامل ما متحقق بالفعل هو الذي تعمل عليه. فالتحات، مثلاً، يشتغل على الرخام فهو مادته، وهو حامل التغير الذي يتكره، إنه لا يشتغل على المادة الأولى بما هي كذلك. وبالمثل فالحشائش هي التي تصبح نضرة وليست المادة الأولى بما هي كذلك. وهذا يعني أن المادة الأولى لا توجد قط بما هي كذلك بالضبط - أعني كمادة أولى عارية، كما يمكن أن نقول - لكنها توجد باستمرار مرتبطة بالصورة التي هي العامل الصوري الذي يحدد الخصائص. فالمادة الأولى - بمعنى ما - لا يمكن أن توجد بذاتها بمعزل من كل صورة. إنه يمكن تمييزها منطقياً فحسب عن الصورة، لكنها بمعنى آخر العنصر الحقيقي في الموضوع المادي وهي الأساس النهائي للتغيرات الحقيقية التي تحدث، ومن الممكن أن نميزها حقاً عن الصورة. ومن ثم فينبغي علينا أن لا نقول إن المادة الأولى هي أبسط جسم في الكون المادي. لأنها ليست جسماً على الإطلاق. وإنما هي عنصر في الجسم، وحتى في أبسط الأجسام ويذهب أرسطو في

C.F. Physics, 193 a 29 and 191 a 31 - e .

(١)

ربما استطاع المرء أن يقترب من المادة الأولى عن طريق هذه الوجهة من النظر: خذ أي جوهر مادي، واحذف بهنك جميع خصائصه المحددة، جميع الصفات التي يشترك فيها مع الجواهر الأخرى - اللون، والشكل ... الخ وسوف تجد نفسك في النهاية مع الحامل الذي لا شكل له ولا خصائص - على نحو مطلق، ذلك الذي لا يمكن أن يوجد بذاته، لكننا نفترض وجوده مسبقاً من الناحية المنطقية: تلك هي المادة الأولى.

قارن «ستيس» تاريخ نقدي ص ٢٧٦ (المؤلف).

كتاب «الطبيعة»^(١). إلى أن أبسط الأجسام الظاهرة في عالم ما تحت فلك القمر المادي هي العناصر الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب، وهي نفسها تحتوي على أضداد، ويمكن أن يتحول الواحد منها إلى الآخر. لكن إذا كان يمكن لها أن تتغير فهي إذن تفترض سلفاً مركباً من القوة والفعل فالهواء، مثلاً، هو هواء لكنه يمكن أن يصبح ناراً، إن له صورة أو التحقق الفعلي للهواء. لكن له أيضاً قوة التحول إلى النار. لكن من الضروري - من الناحية المنطقية - أن نفترض سلفاً أسبقية الوجود بالقوة لأن يصبح ناراً أو أي نوع جزئي آخر محدد من الأشياء، قوة الصيرورة بإطلاق، أي القوة المحضة.

إن التغير يعني تطور جسم موجود في السابق، ليس بالضبط على حالة ذلك الجسم المعين، وإنما هو جسم قابل للتغير لأن يصبح شيئاً آخر، على الرغم من أنه ليس بعد ذلك الشيء الآخر؛ إنه التحقق الفعلي (أو الوجود بالفعل) لما هو بالقوة (للوجود بالقوة): غير أن القوة تتضمن شيئاً فعلياً، يمكن أن يكونه لكنه لم يتحول إليه بعد. فالبخار، مثلاً، لا يخرج من عدم، وإنما من الماء، لكنه لا يأتي من الماء بالضبط بوصفه ماء: فالماء كماء بالضبط هو ماء ولا شيء غير ذلك. إنما البخار يخرج من الماء الذي يمكن أن يتحول إلى بخار، و«يحتاج» إلى أن يتحول إلى بخار إذا ما تمّ تسخينه إلى درجة معينة، لكنه لم يتحول إلى بخار بعد، فهو «محروم» حتى الآن من صورة البخار - ليس فقط بمعنى أنه لم يحصل بعد على صورة البخار، وإنما بمعنى أنه يمكن أن يتخذ صورة البخار، وينبغي أن يتخذها، لكنه لم يحصل عليها بعد. هناك إذن ثلاثة عوامل، وليس اثنان فقط، في عملية التغير. طالما أن الناتج من عملية التغير يتضمن عنصرين إيجابيين هما: الصورة والمادة. ويفترض سلفاً عنصراً ثالثاً هو «الفقدان.. Privation». وليس «الفقدان» عنصراً إيجابياً بنفس المعنى الذي تكون فيه الصورة والمادة عنصرين إيجابيين؛ ولكنه مع ذلك من الضروري أن نفترضه سلفاً في عملية التغير. وبالتالي فإن أرسطو يقدم لنا ثلاثة افتراضات سابقة في عملية التغير: المادة، والصورة ثم «الفقدان» أو «الحاجة»^(٢).

C.F. e. 9. Physics, I, 6, 111, 5.

(١)

Physics, I, 7, FF.

(٢)

[٨] وعلى ذلك فإن الجوهر الحسي العيني هو الوجود الفردي الذي يتألف من مادة وصورة؛ إلا أن العنصر الصوري في مثل هذا الوجود، هو الذي يجعل من هذا الوجود شيئاً عينياً، وهو نفسه، من الناحية النوعية، موجود في جميع أعضاء الجنس السفلي؛ فماهية الإنسان أو طبيعته النوعية مثلاً، واحدة (رغم أنها ليست واحدة، بالطبع، من الناحية العددية) عند سقراط، وعند أفلاطون. وإذا صحَّ ذلك، فإن العنصر الصوري لا يمكن رده إلى الجوهر الحسي العيني في هذا الفرد أي: لا يمكن أن تكون الصورة هي مبدأ التفرد في الموضوعات الحسية. فما هو مبدأ التفرد عند أرسطو؟ إنه المادة (الهولي). وعلى ذلك «فريد» و«عمرو» واحد من حيث الصورة (أي من حيث الصورة البشرية أو الطبيعة البشرية). لكنهما يختلفان بفضل المادة المختلفة التي تشكلت^(١).

وهذه النظرة عن مبدأ التفرد اعتنقها القديس «توما الأكويني»، لكنه أدرك الصعوبة التي ينطوي عليها القول بأن المادة الأولى التي لا خصائص لها على الإطلاق هي مبدأ التفرد. فقال: إن المادة المصاغة كما هي التي تعمل على تفريد المادة على اعتبار أن بها حاجة تتطلع إلى الكم وهو ما سوف تمتلكه بعد ذلك بالفعل بفضل اتحادها مع الصورة. وهذه النظرية التي تقول إن المادة هي سبب التفرد سوف تبدى كنتيجة للمذهب الأفلاطوني أو كتراث له، وهو المذهب الذي يرى أن الصورة (المثال) هي الكلّي.

وينتج عن هذه النظرية، منطقياً، أن كل صورة خالصة لا بد أن تكون العضو الوحيد في نوعها. لا بد أن نستوعب إمكانيات النوع، طالما أنه ليس ثمة مادة يمكن أن تعمل كمبدأ للتفرد داخل النوع. ولقد استخلص القديس توما هذه النتيجة ولم يتردد في أن يقول: (وهي نقطة كان فيها على خلاف مع القديس بونافانتيرا) أن العقول الخالصة أو الملائكة تشكل كثرة من الأنواع إلى حد أنه لا يمكن أن يكون هناك كثرة من الملائكة أو الصور اللامادية تنتمي إلى نوع واحد. وهذه النتيجة هي إحدى النتائج التي صادفت أرسطو نفسه، فهو بعد أن لاحظ أن الكثرة تعتمد على المادة، استطرد ليشرح أن المحرك الأول الذي لا يتحرك ليس فيه مادة، فلا بد أن يكون واحداً من حيث العدد، وليس واحداً فحسب من حيث الطراز أو التعريف^(٢). صحيح أن العبارة التي ناقشناها قد تبدو على

Metaph. 1037 a 5 - 8.

(١)

Metaph. 1074 a 33 - 8.

(٢)

سبيل الاعتراض ضد نظرية أرسطو الخاصة بكثرة المحركات التي لا تتحرك، إلا أنها توضح - على الأقل - أنه لم يكن غير واع بالنتيجة التي تنتج من نظريته عن المادة بوصفها مبدأً للتفرد داخل النوع.

وهناك نتيجة أبعد وأشد خطورة يبدو أنها تنتج من هذه النظرية. فالمادة عند أرسطو هي في وقت واحد مبدأ التفرد ولا يمكن معرفتها في ذاتها، وينتج من ذلك - فيما يظهر - أن الشيء العيني الفرد لا يُعرف معرفة تامة. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقرر بوضوح - كما سبق أن ذكرنا - أن الفرد لا يمكن تعريفه، بينما العلم بالتعريف أو الماهية. ومن ثم فإن الفرد بما هو كذلك لا يمكن أن يكون موضوعات للعلم، ولا يُعرف معرفة كاملة. والواقع أن أرسطو لاحظ فعلاً^(١). فيما يتعلق بالموضوعات العقلية الفردية (كالدائرة الرياضية مثلاً) والدوائر المحسوسة (مثل دائرة من الخشب أو البرونز) أنه على الرغم من أنها لا يمكن تعريفها فإنه يمكن إدراكها عن طريق الحدس، أو الإدراك الحسي، لكنه لم ينقح هذه الإشارة، ولم يضع أية نظرية عن حدس الفرد. ومع ذلك فمثل هذه النظرية كانت ضرورية يقيناً. فنحن، مثلاً، على اقتناع تام بأننا نستطيع أن نعرف - ونحن نعرف فعلاً - طابع الشخص الفردي، لكننا لا نصل إلى هذه المعرفة لا بالاستدلال العقلي ولا بالاستدلال العلمي. إذ الواقع أنه يصعب على المرء أن يتجنب الانطباع بأن أرسطو يُعطي من شأن التعريف العلمي، ومن شأن معرفة الجوهر بمعنى الماهية النوعية، ويحط من شأن معرفة الفرد الحسي، وأن ذلك لم يكن سوى آثار متبقية من تربيته الأفلاطونية.

[٩] يناقش أرسطو في الكتاب التاسع من الميتافيزيقا فكرتي القوة والفعل، وهي تفرقة هامة إلى أقصى حد من حيث إنها مكنت أرسطو من القول بنظرية في التطور الحقيقي. لقد أنكرت المدرسة الميغارية الوجود بالقوة، لكن كما لاحظ أرسطو، سيكون من الخلف المحال أن البناء الذي لم يبن بالفعل لا يستطيع البناء. صحيح أنه لا يستطيع، بمعنى ما، أن يبنى عندما لا يقوم بالبناء بالفعل، أعني إذا ما فهمت عبارة «لا يستطيع أن يبنى» على أنها تعني أنه «لا يستطيع أن يبنى بالفعل». (وهذا تطبيق واضح لمبدأ التناقض) لكن لديه «الوجود بالقوة» للبناء أي قوة البناء، حتى ولو لم يستخدم هذه القوة بالفعل. أما

أن القوة ليست سلباً للفعل فهذا ما يظهرنا عليه المثال الآتي: افرض أن رجلاً في حالة نوم عميق أو غيبوبة، إنه في هذه الحالة لا يفكر بالفعل، لكن بما أنه إنسان، فإن لديه القدرة على التفكير بالقوة. بينما الصخر، رغم أنه لا يفكر بالفعل، فليست لديه القدرة على التفكير بالقوة. ويكون الموضوع الطبيعي في حالة قوة بالنسبة لتحقيقه الفعلي في صورته: كبذرة البلوط - مثلاً - أو الشجرة الصغيرة، بالنسبة لنموها الكامل. وربما كان هذا الوجود بالقوة، هو القوة التي تحدث التغير في الآخر، أو ربما كانت هي قوة التحقق الذاتي، وعلى أية حال فهو شيء حقيقي واقعي، شيء يقع بين اللاوجود والتحقق الفعلي.

الوجود بالفعل، فيما يقول أرسطو^(١)، يسبق الوجود بالقوة. وما هو متحقق فعلاً ينتج باستمرار مما هو بالقوة، وما هو بالقوة يرد باستمرار إلى الفعل بواسطة ما هو متحقق فعلاً، ذلك الذي يكون في حالة فعل كالإنسان الذي ينتج إنساناً. وبهذا المعنى فإن ما هو متحقق بالفعل يسبق زمانياً ما هو موجود بالقوة. غير أن ما هو موجود بالفعل يسبق أيضاً منطقياً أي من حيث المبدأ - ما هو موجود بالقوة، طالما أن الوجود الفعلي هو الغاية، وهي ما توجد القوة، أو تكتسب، من أجلها. وعلى ذلك فعلى الرغم من أن الصبي يسبق من الناحية الزمانية تحقيقه الفعلي في صورة رجل، فإن رجولته سابقة منطقياً، طالما أن مرحلة الصبي موجودة من أجل مرحلة الرجولة. وفضلاً عن ذلك فإن ما هو أزلي يسبق - من حيث الجوهر - ما هو قابل للفناء. وما هو أزلي، ولا يقبل الفناء، متحقق فعلاً بأعلى معنى، فإله - مثلاً - موجود بالضرورة. وما يوجد بالضرورة لابد أن يكون متحققاً تحققاً كاملاً: بوصفه المصدر الأزلي للحركة. وفي رد الوجود بالقوة إلى الفعل؛ فلا بد أن يكون الله هو الوجود بالفعل التام والكامل: المحرك الأول الذي لا يتحرك. ولا بد أن تكون الأشياء الأزلية - فيما يقول أرسطو^(٢) - خيرة: فلا نقص فيها، ولا سوء، ولا انحراف، فالسوء يعني النقص أو العيب أو الانحراف من نوع ما. ولا يمكن أن يكون هناك نقص فيما يتحقق تحققاً كاملاً. وينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك مبدأ منفصل شيء أو

Metaph. 1049 b 5.

(١)

Metaph. 1051 a 20 - 1.

(٢)

شريد. طالما أن ذلك الذي يكون بلا مادة هو الصورة الخالصة: «المبدأ السيء أو الشرير لا يوجد بمعزل عن الأشياء الشريرة»^(١). ويتضح من ذلك أن الله - في فكر أرسطو - يتخذ طابع شيء أشبه بمثال الخير عند أفلاطون. وهو يلاحظ أن علّة جميع الخيرات هي الخير ذاته^(٢). وبما أن المحرك الأول الذي لا يتحرك، هو مصدر الحركة بوصفه العلّة الغائية فإنه العلّة النهائية المطلقة التي تجعل الوجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل أعني أنها علّة تحقق الخير.

ومن خلال التفرقة بين القوة والفعل ردّ أرسطو على بارمنيدس الذي ذهب إلى أن التغير مستحيل، لأن الوجود لا يمكن أن يخرج عن اللاوجود (فلا شيء يخرج من لا شيء) في حين أنه بالمثل لا يمكن أن يخرج من الوجود (لأن الوجود موجود بالفعل) ومن ثم فلا يمكن للنار أن تخرج من الهواء، ما دام الهواء هو هواء وليس ناراً. ويرد أرسطو على ذلك بأن النار لا يمكن أن تخرج من الهواء بوصفه هواء، بل تخرج من الهواء الذي يمكن أن يصبح ناراً لكنه ليس ناراً بعد، وإنما لديه القوة لأن يصبح ناراً. وإذا قلنا ذلك بطريقة مجردة فإن الشيء يظهر إلى الوجود من حالة الحرمان أو الحاجة Privation. فإذا اعترض بارمنيدس بأن ذلك يرادف قولنا بأن الشيء يخرج إلى الوجود من اللاوجود، فإن أرسطو يرد أنه لم يخرج إلى الوجود من حالة «الحرمان» فحسب، (أي من الحرمان المحض) بل من حالة حرمانه من موضوع ما. وعندما يرد بارمنيدس بسرعة قائلاً إن الشيء في هذه الحالة يخرج إلى الوجود من الوجود وذلك تناقض، فإن أرسطو يستطيع أن يجيب أن الشيء لا يخرج إلى الوجود من الوجود بما هو كذلك، وإنما من الوجود الذي هو أيضاً لا وجود أي ليس الشيء الذي سيصبح موجوداً. وهكذا يرد على مشكلة بارمنيدس بالالتجاء إلى التفرقة بين الصورة، والمادة، والحرمان. (أو أفضل، وبصفة عامة) بالالتجاء إلى التفرقة بين: الفعل والقوة، والحرمان^(٣).

Metaph. 1051 a 17 - 18.

(١)

Metaph. 985 a 9 - 10.

(٢)

Metaph. , 12 and Q.

(٣) لمناقشة القوة والفعل قارن:

[١٠] التفرقة بين القوة والفعل تؤدي إلى نظرية الهيراركية (المراتب التصاعدية للوجود) أو سُلم الوجود، إذ من الواضح أن الشيء الذي يكون في حالة فعل بالنسبة لنقطة البداية قد يكون في حالة قوة بالنسبة لنقطة نهاية أبعد، وإذا ضربنا مثلاً توضيحياً مبتدلاً قلنا إن الحجر المنحوت هو في حالة فعل بالنسبة لقطعة الحجر غير المنحوتة - من حيث أن الأخيرة هي في حالة وجود بالقوة، قابلة لأن تنحت - وهي في حالة وجود بالقوة بالنسبة للمنزل - من حيث الدور الذي ستقوم به (قطعة الحجر) في المنزل الذي لم يبن بعد. وبالمثل فإن «النفس» أعني في جانبها الحساس ووظائفها، هي في حالة فعل بالنسبة للبدن، لكنها في حالة وجود بالقوة من حيث الوظيفة العليا (الوظيفة العقلية). وفي أسفل السُّلم، إن صح التعبير، توجد المادة الأولى التي لا يمكن معرفتها في ذاتها، والتي لا يمكن أن توجد أبداً بمعزل عن الصورة. وهي باتحادها مع الأضداد، مع الحار والبارد، والرطب والجاف، تشكل العناصر المادية الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب. وتلك هي المواد البسيطة - على نحو نسبي، وليس على نحو مطلق - التي تشكل بدورها المواد غير العضوية: كالذهب مثلاً. كما تشكل الأنسجة البسيطة في الكائنات الحية. (وهما معاً يطلق عليهما اسم الأجسام متشابهة الأجزاء أو الأقسام) - إذ تشكل الموجودات المتنافرة والكائنات العضوية من أجسام متشابهة الأجزاء كمادة لها. وهكذا تتصاعد درجات السُّلم بالتدريج حتى تصل إلى العقل الفعال في الإنسان الذي لا تخالطه المادة والعقل المنفصل للأفلاك، ثم نصل في النهاية إلى الله. (وينبغي ألا نفهم نظرية مراتب الوجود، بالطبع، على أنها تتضمن «التطور»، فالصور الخالصة لا تتطور من المادة. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يذهب إلى أن الأنواع أزلية على الرغم من أن الموضوعات الحسية الفردية تفتنى).

[١١] كيف يبدأ التغير؟ إن قطعة الحجر التي لم تنحت بعد تظل كما هي قطعة من الحجر غير المنحوت، فهي لا تنحت نفسها. كما أن قطعة الحجر المنحوتة لا تبني نفسها في منزل؛ فلا بد في الحالتين من وجود فاعل خارجي يكون هو مصدر التغير أو الحركة. وبعبارة أخرى فبالإضافة إلى العلتين: المادية والصورية، لابد من وجود علّة فاعلية إلا أنه ليس من الضروري أن تكون هذه العلة خارجية عن الشيء الذي يحدث فيه التغير: فمثلاً لكل عنصر من العناصر الأربعة - فيما يرى أرسطو - حركة طبيعية نحو مكانه المناسب في

الكون (فالنار، مثلاً، تتجه إلى أعلى) وسوف يتحرك العنصر الذي تحدث عنه تبعاً لحركته الطبيعية ما لم يعقه عائق؛ والأمر يتعلق بصورة العنصر التي تجعله يتجه نحو منطقته الطبيعية^(١). وهكذا تتطابق العلتان الصورية والفاعلة إلا أن ذلك لا يعني أن العلة الفاعلة تتحد باستمرار مع العلة الصورية؛ فهي تتحد في حالة «النفس» - المبدأ الصوري للكائن الحي، منظوراً إليها من حيث إنها تبدأ الحركة. لكنها لا تتحد معها في حالة بناء المنزل. وعلى حين أن العلة الفاعلة في حالة تناسب الموجودات البشرية، كالأب مثلاً، هي نوعية فحسب، وليست عددية، هي نفسها العلة الصورية للفعل.

[١٢] علينا أن نتذكر أن أرسطو يعتقد في نفسه أنه كان أول مفكر يقدم دراسة واقعية للعلّة الغائية. لكن على الرغم أنه أعطى أهمية كبيرة للغائية، فمن الخطأ أن نفترض أن الغائية - عند أرسطو - ترادف الغائية الخارجية، كما لو كان علينا، مثلاً، أن نقول إن الحشائش تنمو لكي تتغذى عليها الأغنام. وإنما هو بصرّ - على العكس - أكثر من ذلك على الغائية الداخلية أو المحايثة. وهكذا تبلغ شجرة التفاح غايتها أو غرضها، لا عندما تجلب ثمارها الصحية أو المتعة للإنسان أو عندما تتحول هذه الثمار إلى عصير التفاح، وإنما عندما تبلغ شجرة التفاح ذلك الحد من الكمال في تطورها الذي تستطيع بلوغه وهو كمال صورتها. فالعلة الصورية لشيء ما - في هذه النظرة - هي علته الغائية أيضاً^(٢). وهكذا فإن العلة الصورية للحصان هي الصورة النوعية للحصان؛ لكنها كذلك علته الغائية. طالما أن الفرد - في النوع - يكافح بطبيعته ليجسد الصورة النوعية التي تحدث عنها. بقدر ما يستطيع من الكمال. وهذا الكفاح الطبيعي وراء الصورة يعني أن العلل الغائية والصورية والفاعلة كثيراً ما تكون واحدة؛ فالجوهر العضوي للنفس، على سبيل المثال، هو العلة الصورية أو العنصر المحدّد في المركب على حين أنه في الوقت ذاته العلة الفاعلة أيضاً بوصفه مصدراً للحركة، كما أنه العلة الغائية من حيث إنه غاية محايثة بداخل الكائن الحي وهو التجسيد الفردي للصورة النوعية. وهكذا فإن بذرة البلوط في كل عملية تطورها لتصل إلى شجرة كاملة النمو، تتجه نحو التحقق الكامل لعلتها الغائية.

De Caelo, 311 a 1 - 6.

(١)

Metaph. A. 1044 a 36 - b 11. CF. physics B, 7, 198 a 24B.

(٢)

وعند أرسطو أن العلة الغائية ذاتها هي التي تحرك عن طريق الجذب، ففي حالة شجرة البلوط نجد أن علتها الغائية، التي هي كذلك علتها الصورية هي التي تسبب نمو بذرة البلوط حتى تصبح شجرة بلوط بأن تجذب البذرة - إن صح التعبير - نحو اتجاه مسار نموها. وقد يعترض معترض - بالطبع - بأن العلة الغائية - أو الصورة الكاملة لشجرة البلوط لم توجد حتى الآن بعد، ومن ثم فلا يمكن أن تكون علة. في حين أنها - من ناحية أخرى - لا يمكن أن تكون علة على نحو ما نتصورها في الذهن (مثل فكرة اللوحة في ذهن الفنان التي يقال إنها فعل سببي أو علّي) ما دامت بذرة البلوط ليس لها ذهن ولا قدرة على التفكير؛ ولا شك أن أرسطو سوف يجيب بأن يذكرنا بواقعة أن صورة بذرة البلوط هي صورة شجرة البلوط على شكل بذرة أو جرثومة، وأن لها ميلاً فطرياً طبيعياً نحو نموها الكامل. لكن ربما بدأت المشكلات تظهر أمام أرسطو لو أن المرء واصل طرح الأسئلة.

على الرغم من ميل أرسطو - بالطبع - إلى أن تسيّر العلل معاً، فإنه لا ينكر أن العلل يمكن التمييز بينها فزيقياً الواحدة عن الأخرى، ففي بناء المنزل، مثلاً، نجد أن العلة الصورية لمنزل - بمقدار ما يستطيع المرء أن يتحدث عن العلة الصورية لمنزل ما - لا يمكن تمييزها عن العلة الغائية تصورياً فقط بل فزيقياً أيضاً، ففكرة المنزل أو تخطيطه في ذهن المهندس المعماري، تتميز أيضاً عن العلة - أو العلل - الفاعلة. وفي استطاعة المرء أن يقول - بصفة عامة - إن العلل الأربع: المادية، والصورية، والغائية، والفاعلة تميل إلى الذوبان في علتين: أعني أن أرسطو يميل إلى رد العلل الأربع إلى علتين اثنتين هما: العلة الصورية والعلة المادية. رغم أننا في استخدامنا الحديث لمصطلح «العلة»، فإننا نفكر - على نحو طبيعي - أولاً وقبل كل شيء في العلة الفاعلة ثم ربما بعد ذلك في العلل الغائية.

وهذا التشديد على الغائية لا يعني أن أرسطو يستبعد جميع العلل الآلية، وذلك على الرغم من اللغة التشبيهية التي يستخدمها فيما يتعلق بالغائية.. Teleology. في الطبيعة كما هي الحال مثلاً في عبارته الشهيرة: «إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً، فلا شيء زائد عن الحاجة»^(١). وهي لغة من الصعب أن تتفق مع لاهوت الميثافيزيقا على أقل تقدير.

وأحياناً تلتقي الغائية مع الآلية على صعيد واحد كما هي الحال في القول بأن الضوء لا يمكن أن ينتقل إلا من خلال المصباح ما دامت جسيماته هي أدق من جسيمات مادة القرنية، وهي بذلك تحميناً من أن نعثر^(١). لكن ربما كان يعتقد - في حالات أخرى - أن العلية الآلية وحدها هي التي تعمل (كما هي الحال في واقعة أن لون عيني الحيوان لا غرض لها، وإنما هي ببساطة ترجع إلى عوامل الميلاد)^(٢). وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقول صراحة: إن علينا أن لا نبحث دائماً عن العلة الغائية ما دامت بعض الأشياء لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق العلة المادية أو العلة الفاعلة^(٣).

[١٣] كل حركة وكل انتقال من القوة إلى الفعل يتطلب مبدءاً ما للفعل. لكن لو أن كل صيرورة. وكل موضوع للحركة يتطلب علة فعلية محرركة، عندئذ فإن العالم بصفة عامة - أي الكون يحتاج إلى محرك أول^(٤). غير أن من المهم أن نلاحظ أن كلمة «الأول» لا بد ألا تفهم بطريقة زمانية، ما دامت الحركة عند أرسطو هي بالضرورة أزلية. (بدء الحركة أو جعلها تختفي لا بد أن يتطلب هو نفسه حركة) بل لا بد أن تعني، بالأحرى، الأعلى أو الأقصى، فالمحرك الأول هو المصدر الأزلي للحركة الأزلية. وفضلاً عن ذلك فالمحرك الأول ليس هو الله الخالق: لأن العالم يوجد منذ الأزل دون أن يكون مخلوقاً، والله يشكّل العالم لكنه لا يخلقه، وتشكيله للعالم هو مصدر الحركة بأن يجذبه إليه أي أن يعمل كعلة غائية. ولو أن الله - في نظر أرسطو - يسبب الحركة عن طريق علة فزيقية فاعلة «مظهراً» العالم، إن صحّ التعبير، لكان لا بد أن يتغير هو نفسه في هذه الحالة: فلا بد أن يكون هناك رد فعل مما يتحرك على المحرك. ومن ثم فلا بد له أن يعمل كعلة غائية بأن يكون موضوعاً للرغبة. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

Anal. Post. 94 b 27 - 31 . CF. De Gen. An. 743 b 16 f. (١)

De Gen. An. 778 a 16 - b 19. 789 b 19 F. De Part. An. 642 a 2. 677. a 677 a 16 - (٢)

17.

Metaph. 1049 b 24 FF. (٣)

(٤) بالنسبة للمحرك الأول راجع :

Metaph. A and Physics 0.6, 258 b 10 F.

يبين أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» (A6ff) أن هذا المبدأ للحركة لا بد أن يكون من ذلك النوع الذي هو فعل خالص بلا وجود بالقوة؛ إذا افترضنا مقدماً أزلية العالم. (يعتقد أرسطو أنه لو كان من الممكن أن يظهر الزمان في العالم، فلا بد أن يكون زماناً قبله زمان، وهو تناقض - وما دام الزمان يرتبط بالضرورة بالتغير، فإن التغير لا بد أن يكون أزلياً أيضاً) وهو يعلن أنه لا بد أن يكون هناك محرك أول يسبب التغير دون أن يتغير هو نفسه ودون أن يكون لديه أي وجود بالقوة، لأنه لو توقف مثلاً عن إحداث الحركة، فإن الحركة - أو التغير عندئذ لن تكون أزلية مع أنها كذلك. وبالتالي لا بد أن يكون محركاً أول، الذي هو فعل خالص. وإذا كان فعلاً خالصاً، فلا بد أن يكون عندئذ غير مادي، لأن المادية تنطوي على إمكان أن تتغير وأن يؤثر فيها. وفضلاً عن ذلك فإن التجربة تظهرنا على وجود حركة دائرية لا تتوقف في أجرام السماء، وهي تؤكد هذه الحجة طالما أنه لا بد من وجود محرك أول يحرك السماء.

الله - كما رأينا - يحرك الكون بوصفه علّة غائية، وبوصفه موضوعاً للربة. ومن الواضح أننا نتصور الله كمحرك مباشر للسماء الأولى، مسبباً الدورة اليومية للنجوم حول الأرض؛ وهو يحركها بأن يبحث فيها الحب والربة. (فالمعقول والمرغوب هما شيء واحد في الأفلاك اللامادية) ومن ثم فلا بد أن يكون هناك عقل في الفلك الأول، وعقول أخرى في الأفلاك الأخرى. والعقل في كل فلك روحاني. ويرغب الفلك في محاكاة حياة عقله بقدر استطاعته. ولما كان غير قادر على محاكاته في روحانيته فإنه يفعل الشيء التالي الأفضل بإنجازه للحركة الدائرية. ولقد أكد أرسطو في فترة مبكرة التصور الأفلاطوني لأنفس النجوم لأن عالم النجوم نفسها تمتلك أنفساً، وتحرك نفسها. لكنه تخلى عن هذا التصور لصالح تصور عقول الأفلاك.

من الغريب أن أرسطو لم يكن لديه، فيما يبدو، أي اقتناع محدد بالنسبة لعدد المحركات التي لا تتحرك. فنحن نجد في كتابه «الفزيقا» ثلاث فقرات تشير إلى وجود كثرة من المحركات التي لا تتحرك^(١). بينما نجد كثرة أخرى تظهر أيضاً في كتاب

Physics 258 b 11' 259 a b - 13, 259 b 28 - 31.

(١)

ويعتقد بيجر أن هذه الفقرات الثلاث أضيفت فيما بعد، وأنه لم يحدث أن زعم أرسطو الوجود الفعلي لكثرة من المحركات التي لا تتحرك سوى في الفقرة الثالثة (Physics P. 102). ويرى روس بحق أن هذه الفقرة وحدها هي التي أضيفت عند إتمام كتاب (الميتافيزيقا) سوى في الفقرة الثالثة.

«المتافيزيقا»^(١). ويعتقد «ييجر» أن الفصل الثامن من كتاب الميتافيزيقا قد أضافه أرسطو فيما بعد.. وفي الفصلين السابع والتاسع (وهي فصول متصلة وتشكل جزءاً من كتاب الميتافيزيقا «الأصلي») يتحدث أرسطو عن محرك واحد لا يتحرك، لكنه في الفصل الثامن يتحدث عن خمس وخمسين محركاً مفارقاً. ولقد اعترض «أفلوطين» فيما بعد على أن علاقة هذه المحركات بالمحرك الأول قد تركت غامضة تماماً. وهو يتساءل كذلك: كيف يمكن أن يكون هناك كثرة من المحركات إذا كانت المادة هي مبدأ التفرد - كما يعتقد أرسطو؟! ولقد أدرك أرسطو نفسه هذا الاعتراض الأخير، ذلك لأنه حشر الاعتراض في وسط الفصل الثامن دون أن يقدم له حلاً^(٢). وحتى في عصر «ناوفاسطس» تمسك بعض الأرسطيين بمحرك واحد لا يتحرك، دون أن يدركوا كيف يمكن أن تنسجم الحركات المستقلة التي تسببها كثرة من المحركات.

ويرجع إلى هذه الفكرة عن كثرة المحركات على نحو مطلق، افتراض فلاسفة العصر الوسيط أن هناك عقولاً أو ملائكة هي التي تحرك الأفلاك، وجعلوها تابعة أو معتمدة على المحرك الأول الذي هو الله، وهي تتخذ الوضع الممكن فحسب، وإذا كان يمكن إنجاز أي انسجام فلا بد عندئذ أن تتحرك المحركات الأخرى بحيث تتبع المحرك الأول، كما لا بد أن ترتبط بالعقل، والشوق إليه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - أعني بطريقة تصاعدية - وهذا ما ارتآه الأفلاطونيون المحدثون.

ولما كان المحرك الأول غير مادي فلا يمكن أن يقوم بأي فعل مادي: إذ لا بد أن يكون نشاطه روحياً خالصاً، وبالتالي عقلياً. وبعبارة أخرى: إن نشاط الله هو نشاط الفكر. لكن ما هو موضوع تفكيره؟ إن المعرفة هي المشاركة العقلية في الموضوع: ولا بد أن يكون موضوع تفكير الله أفضل الموضوعات الممكنة، وعلي أية حال فالمعرفة التي يتمتع بها لا يمكن أن تكون معرفة تنطوي على تغير أو إحساس أو جدة. ومن ثم فالله يعرف ذاته بفعل أزلي من أفعال الحدس أو الوعي الذاتي. وهكذا يعرف أرسطو الله بأنه «فكر الفكر» فالله يفكر قائم بذاته، يفكر في نفسه على نحو أزلي، وفضلاً عن ذلك فلا يمكن أن يكون لله موضوع لفكرة خارج ذاته، لأن ذلك سوف يعني أن له غاية خارج ذاته، وإذن فالله

Metaph. A, 8.

(١)

Metaph. 1074 a 31 - 8.

(٢)

لا يعلم سوى ذاته. ولقد حاول القديس توما الأكويني^(١)، وآخرون من أمثال «برنتانو» تأويل أرسطو بطريقة لا تستبعد معرفة الله للعالم وتقر بالعناية الإلهية. لكن على الرغم من أن القديس توما كان على حق بالنسبة لوجهة النظر الصحيحة عن الله، فإنه لا ينتج عن ذلك أن تكون هي وجهة نظر أرسطو.. « فلم تكن لدى أرسطو نظرية: لا عن الخلق الإلهي، ولا عن العناية الإلهية. »^(٢) صحيح أنه تحدث في مناسبات مختلفة عن الله على أنه قائد جيش يصدر أوامر إلى هذا الجيش أو يقول إنه يزودنا بمواصلات التوالد في حالة تلك الموجودات التي - على خلاف النجوم - تعجز عن الوجود الدائم، إلا أن هذه الملاحظات يصعب ضغطها في وجهة نظره عندما يدرس المحرك الأول^(٣).

هل الله عند أرسطو إله شخصي؟ أرسطو يتحدث أحياناً عن الله على أنه المحرك الأول الذي لا يتحرك، وأحياناً على أنه عقل^(٤). في حين أنه «في الأخلاق النيقوماخية» يتحدث أيضاً عن الخير^(٥). ولقد كان أرسطو - مثل معظم اليونانيين - لا يعبأ كثيراً بعدد الآلهة، لكننا إذا ما قلنا إنه بالقطع كان من الموحدين، لكان علينا في هذه الحالة أن نقول إن الله عنده شخص، وربما لم يتحدث أرسطو عن المحرك الأول على أنه وجود شخصي. وإن كان من المؤكد أن الشخصية التشبيهية والتي تشبه الإنسان كانت أبعد ما تكون عن تفكيره. لكن ما دام المحرك الأول هو فكر أو عقل، فإنه ينتج من ذلك أنه شخص بالمعنى الفلسفي. فربما لا يكون الإله الأرسطي شخصياً بالاسم *Secundum nomen*، بل شخصياً بالفعل *Secundum rem* وينبغي علينا أن نضيف أنه لا توجد أية إشارة تدل على أن أرسطو قد فكر في أن يكون المحرك الأول موضوع عبادة، ولا

In Met, Xii, lect. Xi.

(١)

Ross, Aristotle, P. 184.

(٢)

In De Caelo, A 4, 271 a 35.

(٣)

ويقول أرسطو: إن الله والطبيعة لا يفعلان شيئاً باطلاً، لكنه لم يكن قد نقح بعد نظريته عن المحرك الأول.

Metaph. A7.

(٤)

Eth. Nic. eg. 1170 b 8 ff and 1179 a 24 - 5 . CF. Eth, Nic. 1179 a 24 - 25.

(٥)

موجوداً توجه له الصلوات التي ربما كانت نافعة. والواقع أنه إذا ما كان إله أرسطو متمركزاً حول ذاته تماماً - كما أعتقد أنه كذلك - فليس مطروحاً تماماً أن يقيم الناس معه حواراً شخصياً. ويقول أرسطو صراحة في كتابه «الأخلاق الكبرى» *Magna Moralia* ^(١) - «يخطيء مَنْ يظن أنه يمكن أن تكون هناك صداقة مع الله». لأن (أ) الله لا يمكن أن يتبادل الحب. (ب) إننا لا يمكن أن يقال عنا بأية حالة أننا نحب الله ^(٢).

[١٤] هناك أدلة أخرى على وجود الله توجد في صورة بدائية في مؤلفات أرسطو. فهو في الشذرات يصور الناس الذين يشاهدون لأول مرة الجمال على الأرض وفي البحر، ويشاهدون عظمة السماء، ويختتم ذلك بقوله إن هؤلاء الناس يرهجون أعمال الآلهة. وفي ذلك تلميح إلى الدليل الغائي ^(٣). وفي نفس هذا العمل تلميحات لأرسطو على الأقل في صف هذا الدليل الذي سوف يتطور فيما بعد إلى «الطريق الرابع» عند القديس توما الأكويني (مع وجود أشياء متوسطة مختلفة بالطبع) إذ يذهب أرسطو إلى أنه حيثما يوجد الأحسن، يوجد الأفضل. والآن: هناك بين الأشياء الموجودة شيء أحسن من غيره، ومعنى ذلك أن هناك الأفضل الذي لا يد أن يكون الإلهي ^(٤). وهذا الخط من الدليل لا يؤدي مباشرة إلا إلى الأفضل نسبياً: حتى نصل إلى الأفضل على نحو مطلق أو الكامل ومن الضروري إدخال فكرة العلية بحيث نقول إن جميع الكمالات المتناهية تنبع في النهاية من، أو هي: «تشارك» في الكمال المطلق، الذي هو ينبوع جميع الكمالات المتناهية. وهذا ما فعله القديس توما مشيراً إلى فقرة في كتاب «الميتافيزيقا» ^(٥). بل حتى مستخدماً المثل التوضيحي للنار الذي استخدمه أرسطو، الذي يقول فيه إن النار أشد الأشياء حرارة بمقدار ما تكون علّة الحرارة في جميع الأشياء الأخرى ^(٦).

(١) «الأخلاق الكبرى» هو كتاب يعتبر ملخصاً منتزعا من كتاب أرسطو «الأخلاق إلى أديوموس» (المترجم).

(٢) M. M. 1208 b 26 - 32.

(٣) Frag. 14 (Rose).

(٤) Frag. 15 (Rose).

(٥) Metaph. 993 b 23 - 31. CF 1008 b.31 - 1009 a 5.

(٦) St. Thomas: Summa Theologica Ia, q 2 artz in corp.

وفيما يتعلق بأرسطو نفسه فقد يبدو استخدام درجات الكمال للبرهنة على وجود الله مقتصرأ على الفترة المبكرة من حياته عندما كان واقعاً، بقوة، تحت التأثير الأفلاطوني: أما في كتابه «الميتافيزيقا» فهو لم يستخدم هذا الخط من البرهان بالإشارة إلى وجود الله. ولا بد أن نقول - بصفة عامة - إن أرسطو عندما وصل إلى مرحلة تأليف كتاب «الميتافيزيقا» كان قد قطع شوطاً طويلاً في الابتعاد عن التصورات الدينية الشعبية التي كانت قد ظهرت مثلاً في الشذرات. ولقد واصل في بعض المناسبات استخدام لغة يصعب أن تتفق مع تصورات كتاب «الميتافيزيقا»، لكن على أية حال لا ينبغي علينا أن نتوقع من أرسطو أن يتجنب كل اللغة والتعبيرات، والأفكار الشعبية باتساق وصراحة مطلقة. على حين أنه من المرجح أيضاً، إلى أقصى حد، أنه لم يحاول قط القيام بتنسيق نهائي لنظريته عن الله، أو أن يجعل التعبيرات التي يستخدمها أحياناً متضمنة العناية الإلهية والنشاط الإلهي في العالم منسجمة مع تأملاته في «الميتافيزيقا».

[١٥] لا بد أن يكون واضحاً مما سبق أن ذكرناه، أن فكرة أرسطو عن الله بعيدة تماماً عن أن تكون مقنعة. صحيح أنه أظهر إدراكاً للألوهية المطلقة أكثر وضوحاً من أفلاطون، لكنه في الكتاب الأول من «الميتافيزيقا» على الأقل، لم يدخل في حسابه أن الإله يعمل في العالم - الأمر الذي أكدّه أفلاطون تماماً - وهو عنصر أساسي في أي لاهوت عقلي مقنع. إن الإله الأرسطي هو علة فاعلة فقط من حيث إنه علة غائية، فهو لا يعرف هذا العالم وليس ثمة خطة إلهية تتحقق في هذا العالم: وليست غائية الطبيعة شيئاً آخر سوى غائية لا واعية (وتلك هي على الأقل النتيجة التي تناسب في الحقيقة الصورة التي يقدمها عن الله في «الميتافيزيقا»). ومن ثم فميتافيزيقا أرسطو - من هذه الزاوية - أدنى من ميتافيزيقا أفلاطون. ومن ناحية أخرى، فعلى حين أنه ليس فقط أن بضعة نظريات لأرسطو لا بد من تعقبها إلى الأصل الأفلاطوني، بل إن من المؤكد أنه نجح - عن طريق نظريته في الغائية المحايثة، ونظريته في حركة جميع الموضوعات الحسية العينية نحو التحقق الكامل لإمكاناتها (وجودها بالقوة) - نجح في إقامة الحقيقة الواقعية Reality للعالم على أساس أشد ثباتاً ورسوخاً مما كان يمكن لسلفه العظيم أن يقوم به. وفي الوقت ذاته نجح في أن يعزو معنى حقيقياً وغرضاً حقيقياً للصيرورة والتغير، حتى وإن كان قد تخلى أثناء السير عن عناصر قيّمة في فكر أفلاطون.

فلسفة الطبيعة وعلم النفس

١١ | الطبيعة هي المجموع الكلي للأشياء المادية التي تخضع للحركة^(١). والواقع أن أرسطو لم يحدد بالفعل ما الذي يعنيه بالطبيعة. لكن يتضح مما كتبه في كتابه «الفزيقا»^(٢) إنه ينظر إلى الطبيعة على أنها الشمول الكلي للموضوعات الطبيعية، أي الأشياء القادرة على أن تبدأ التغير وتصل به إلى نهاية، أي الأشياء التي لديها ميل داخلي للتغير. أما الأشياء الصناعية كالسرير - مثلاً - فليس لديها قدرة على الحركة الذاتية، في حين أن الأجسام «البسيطة» التي يتكون منها السرير، لديها القدرة على الشروع في التغير أو الحركة، لكنها تفعل ذلك بوصفها أشياء طبيعية، لا باعتبارها مكونات للسرير بما هو كذلك. وهذا الوضع تحدده بالطبع النظرية التي تقول إن انتقال الأجسام غير الحية من حالة السكون إلى حالة الحركة لا بد أن يبدأ بواسطة فاعل خارجي، إلا أن العامل - كما سبق أن رأينا - عندما يقوم بإزالة عائق ما، كأن يقوم بعمل نُقْب في قعر إناء ماء، فإن الماء يستجيب بحركة ذاتية، أعني بحركة طبيعية، نحو الأسفل. وقد يبدو ذلك تناقضاً. أعني أن نتحدث عن الأشياء الطبيعية على أنها تملك في ذاتها مبدأ الحركة. على حين أن أرسطو يستفيد - من ناحية أخرى - من البديهية التي تقول إنه مهما يكن الشيء الذي يتحرك، فإنه

Physics B1, 192 b 33FF.

(١)

(٢) قد تبدو عبارات أرسطو في كتاب «الفزيقا» H. , 24, b 39 FF غامضة أو ملتبسة الدلالة فهو يقول إن كل ما يتحرك فإنه يحركه شيء ما إما بذاته أو شيء آخر غيره. ولا يقول إن كل شيء يتحرك إنما يحركه شيء آخر. لكن النقاش الذي يلي هذه العبارة، عندما يفهم في ضوء مبدأ أسبقية الفعل على القوة وفي ضوء أدلته على وجود المحرك الذي لا يتحرك، فإنه يظهرنا بوضوح كاف على أنه لا شيء متحرك. في نظره، يمكن أن يكون المنشيء المطلق للحركة فما ينشئ الحركة على نحو مطلق لا بد أن يكون هو نفسه ثابتاً لا يتحرك. والسؤال عما إذا كان هناك كثرة من المحرك الذي لا يتحرك أم لا. فذلك بالطبع، سؤال آخر. ومع ذلك فالمبدأ واضح (المؤلف).

يتحرك بواسطة فاعل خارجي^(١). إلا أن أرسطو يذهب إلى أن الشروع الواضح في الحركة عند الحيوانات، عندما يسعى الحيوان، مثلاً، نحو الطعام، ليس ابتداءً مطلقاً للحركة، إذ ما كان يمكن أن تكون هناك حركة ما لم يوجد الطعام كعامل جذب خارجي. وقل مثل ذلك عندما يتساقط الماء من ثقب الإناء، فإننا نستطيع أن نتحدث فعلاً عن هذه الحركة الهابطة إلى أسفل، كما لو كانت حركة طبيعية لهذا العنصر. لكن من الواضح أنها حركة سببها عامل خارجي هو الذي أحدث الثقب، مصادفة، وبالتالي أزال العائق أمام الحركة الطبيعية للماء؛ على حين أن سببها المباشر هو ذلك الذي أنتج الماء وجعله ثقیلاً، وربما كان الأضداد الأولية كالحار أو البارد. ويعبر أرسطو عن هذه الفكرة بقوله: إن الأجسام غير الحية تملك في ذاتها «بداية تجعلها متحركة» لكنها لا تملك بداية تجعلها تسبب الحركة..^(٢)

[٢] تنقسم الحركة بمعناها الواسع إلى الكون والفساد (أو الظهور والاختفاء) من ناحية، والحركة بمعناها الضيق من ناحية أخرى. وتنقسم هذه الأخيرة ثلاثة أنواع: الحركة الكيفية، والحركة الكمية، والحركة المكانية (النقلة في المكان). والنوع الأول هو التغير الكيفي، والنوع الثاني هو التغير الكمي، أما النوع الثالث فهو الحركة بالمعنى العادي للكلمة^(٣).

[٣] والافتراضان السابقان للحركة المكانية (أو النقلة في المكان) ولكل أنواع الحركة في الواقع هما: الزمان والمكان. وأما المكان فهو موجود وذلك ما يبرهن عليه^(٤)، (أ) واقعة الإزاحة مثل واقعة أنه : حيثما يكون هناك ماء. فيمكن أن يكون هناك هواء. (ب) واقعة أن للعناصر الأربعة أماكنها الطبيعية، وهذه التميزات للمكان الطبيعي لا تعود إلينا ببساطة أي ليست بالنسبة لنا، وإنما هي موجودة على نحو مستقل. فمثلاً نحن نقول إن «الأعلى» (أو «فوق») هو المكان الذي تخبو فيه حركة النار. و«الأسفل» (أو

(١)، (٢).

Physics, 254 b 33 - 256 a 3 CF DE caelo, 311 a 9 - 12.

Physics, E 2 , 226 a 24 FF.

(٣)

Physics, Δ 1 , 208 a 27 FF.

(٤)

«تحت» هو المكان الذي تضمحل فيه حركة التراب. ومن ثم فالمكان موجود، ويعرفه أرسطو بأنه: «الحد الفاصل العميق غير المتحرك وما يحتويه هذا الحد»^(١) وهو تعريف الأسكولائيين. فالحد الفاصل عند أرسطو يعني الحدود التي يوجد بداخلها الجسم، وهي حدود يُنظر إليها على أنها غير متحركة. وإذا أخذنا بهذا التعريف، فمن الواضح أننا نصل إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك مكان فارغ، ولا مكان خارج الكون أو العالم، لأن المكان هو الحد الداخلي للجسم الذي يحتويه. غير أن أرسطو يفرق بين الوعاء أو الحاوي للجسم وبين مكانه؛ ففي حالة القارب الذي يحمله التيار، نجد أن التيار الذي يتحرك بذاته هو وعاء للقارب، أكثر من أن يكون مكاناً له. ومن ثم فالمكان هو أول حد غير متحرك للحاوي، ويدعو إلى التحرك خارجه. وفي الحالة الفعلية فإن أرسطو يعتبر النهر كله هو مكان القارب؛ ولكل من هم في القارب، على اعتبار أن النهر كله هو في حالة سكون^(٢). إن كل شيء في العالم الفيزيقي هو على ذلك في مكان ما، بينما العالم نفسه ليس كذلك. ولذلك بما أن الحركة تحدث من خلال التغير في المكان، فإن الكون نفسه لا يمكن أن يتحرك إلى الأمام بل يتحرك فقط من خلال الدوران.

[٤] لا يمكن لأي جسم - في نظر أرسطو - أن يتحرك إلا بواسطة محرك حاضِر وعلى اتصال بالشيء الذي يحركه. فماذا نقول، إذن في أمر القذائف^(٣). إن المحرك الأصلي يتصل بالوسيط كأن يكون الهواء أو الماء، لا الحركة فحسب بل أيضاً قوة التحريك. فالجسيمات الأولى من الهواء المتحرك تحرك الجسيمات الأخرى والقذائف. إلا أن قوة التحريك هذه تتناقص بالتناسب مع المسافة. بحيث يصل المقذوف في النهاية إلى السكون أو التوقف. بغض النظر عن العوامل المضادة. وبذلك فإن أرسطو لا يؤمن بقانون القصور الذاتي: بل يعتقد أن الحركة الاضطرابية تميل إلى التباطؤ، بينما تميل الحركة الطبيعية إلى التسارع (C.F. Physics 230, I, 15FF). ولقد تابعه في ذلك على سبيل المثال القديس توما الأكويني الذي رفض نظرية القوة الدافعة التي قال بها: فيلبونس Philoponus، الـ بتروجي Al Bitrogi، أوليفي .. Olivi ... الخ.

Physics, Δ 4, 212 a 20 FF.

(١)

Physics, 215 a 14 FF, 266 b 27FF.

(٢)، (٣)

[٥] أما بالتسبة للزمان، فإن أرسطو يشير إلى أنه لا يمكن التوحيد ببساطة، بينه وبين الحركة أو التغير، ذلك لأن الحركات كثيرة بينما الزمان واحد^(١). وإن كان الزمان يظل مرتبطاً بشكل واضح بالحركة أو التغير. فإذا لم نكن على وعي بالتغير، فلن نكون على وعي بالزمان أيضاً. والتعريف الذي يقدمه أرسطو للزمان هو «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»^(٢). وهو لا يشير في هذا التعريف إلى المقدار الخالص، بل إلى المقدار الذي يمكن فيه أن يُعدّ. أعني الجانب القابل للعد من الحركة. غير أن الزمان متصل Continuum مثلما أن الحركة متصلة فهي لا تتألف من نقاط منفصلة.

الأشياء التي تكون في حالة حركة، أو في حالة سكون بحيث تكون قادرة على الحركة، هي وحدها التي تكون في الزمان: أما ما هو أزلي وثابت لا يتحرك فهو لا يوجد في زمان. (الحركة أزلية إلا أن من الواضح أنها ليست ثابتة أو غير متحركة: ولذلك فهي موجودة في الزمان. وينتج عن ذلك بالضرورة أن الزمان هو الآخر أزلي؛ بمعنى أنه لم تكن له بداية قط، ولن تكون له نهاية أيضاً). وعلينا أن نلاحظ أن الحركة التي يشير إليها أرسطو، ليست بالضرورة الحركة المكانية (أو النقلة في المكان) ذلك لأن أرسطو يعترف بشكل واضح بأن هناك تغيراً حتى في الحالة الذهنية للمرء، وربما يجعلنا ذلك نتعرف على مرور الزمن. أما بالنسبة لتأكيد أرسطو أن الزمان الموجود في الحركة هو الذي يمكن قياسه أو حسابه، فإنه لا يقصد بذلك أن نفهمه كما لو كان في استطاعتنا أن نحسب «الآنات» Now's التي ينطوي عليها التغير. كما لو كانت فترة التغير مؤلفة من نقاط منفصلة من الزمان: بل يقصد أنه عندما يكون المرء على وعي بالزمان، فإنه يكون مدركاً للكثرة أعني كثرة الأطوار. فالزمن إذن هو ذلك الوجه من عنصر التغير أو الحركة الذي يمكن الذهن من التعرف على كثرة الأطوار^(٣).

إننا إذا ما أردنا قياس الزمان فلا بد أن يكون لدينا معيار للقياس. وعند أرسطو فإن الحركة في خط مستقيم ليست كافية لهذا الغرض، لأنها ليست مطردة. وإذا كانت الحركة

Physics, Δ 10 - 11, 218 a 30 FF.

(١)

Physics, Δ 11, 219 b 1 - 2 FF. 220 a 24 - 5FF.

(٢)

CF. Ross, Physice p. 65.

(٣)

طبيعية فإنها تتسارع، أما إذا كانت حركة غير طبيعية، فإنها تتباطأ. فما هي إذن الحركة التي تعتبر طبيعية ومطرودة في وقت واحد؟! من وجهة نظر أرسطو هي الحركة الدائرية فهي مطردة بشكل طبيعي، ودورة الأفلاك في السماء هي حركة طبيعية. ولهذا فهي على هذا النحو أفضل ما يناسب غرضنا - فمعرفة الزمان عن طريق الشمس سيكون له ما يبرره^(١).

لقد طرح أرسطو سؤالاً^(٢)، - رغم أنه لم يعالجه بالتفصيل - هو أيكون هناك زمان حتى ولو لم تكن هناك عقول؟ وبعبارة أخرى لما كان الزمان هو مقياس الحركة، أو الحركة من حيث يمكن حسابها، أيكون هناك زمان حتى ولو لم يكن هناك عقل يعد ويحسب؟ ويجب أن يكون هناك زمان، رغم أنه سيكون هناك حامل للزمان إن شئنا الحديث بدقة، ويعلق «بروفسور روس Ross» قائلاً: إن هذا الموقف يتسق مع رأي أرسطو العام في «المتصل» Continuum^(٣) إذ لا يوجد في المتصل أية أجزاء بالفعل، وإنما أجزاء بالقوة فحسب. وهي تتحول إلى وجود بالفعل عندما يظهر حدث ما ويكسر ذلك المتصل. وقل مثل ذلك في حالة الزمان أو الديمومة. فالآنات Nows داخل الديمومة تتحول إلى وجود بالفعل عندما يميز ذهن ما بين «الآنات» الموجود داخل الديمومة. أما مشكلة أن يكون هناك زمان حتى ولو لم تكن هناك عقول موجودة بعد، فيبدو لأول وهلة أنها لم تكن مشكلة عند أرسطو. مادام يعتقد أن الحيوانات - وكذلك البشر - كانت موجودة على الدوام. لكن هناك مشكلة أكثر حدة هي أن الحساب لا يعني خلق الأجزاء، وإنما هو إدراك للأجزاء الموجودة بالفعل^(٤). ومع ذلك فكيف يمكن أن يكون هناك تغير إذا لم يكن هناك زمان؟ ربما قلنا في الإجابة عن هذا السؤال: إنه ما دام الزمان عند أرسطو لا يتميز في الواقع عن المتقدم والمتأخر في الحركة، فالزمان يوجد على نحو مستقل عن العقل، وذلك لأن الحركة توجد مستقلة عن العقل - رغم أنها تتلقى تكملة، إن صح التعبير، عن العقل. أما «أجزاء» الزمان فهي موجودة بالقوة بمعنى أنها لا تتميز، صورياً، الواحد منها عن الآخر. إلا إذا «حسبها» العقل. لكنها لا توجد بالقوة بمعنى أنها ليس لها

Physics, 223 a 21 - 9.

(١)

Physics, 223 a 229 224 a.

(٢)

Ross, Physics, p. G8.

(٣)

Ross, Physics, p. 69.

(٤)

وجود حقيقي بمعزل عن العقل. إن موقف أرسطو يختلف عن موقف كانط، كما أنه بذاته لا يؤدي إلى موقف كانط.

[٦] ويطرح أرسطو سؤالاً عن إمكان اللامتناهي.

(أ) يقول: الجسم اللامتناهي مستحيل^(١). لأن كل جسم محدود بسطح ما، ولا يمكن لأي جسم يحده سطح ما أن يكون لا متناهيًا. كما يبرهن أرسطو على استحالة أن يكون موجود ما جسمًا لا متناهيًا بالفعل بأن يبين لنا أنه لا يمكن أن يكون مركبًا أو بسيطًا، فلو افترضنا أنه مركب فإن العناصر التي يتألف منها هي نفسها إما أن تكون متناهية أو لا متناهية. أما إذا كان عنصر ما لا متناهيًا والعنصر الآخر - أو العناصر الأخرى - متناهية، عندئذ سوف تُمحي الأخيرة عن طريق الأولى [أي أن العنصر اللامتناهي سوف يمحى المتناهي] لأنه يستحيل أن يكون العنصران معًا لا متناهيين ما دام العنصر اللامتناهي سوف يساوي الجسم بأكمله. أما بالنسبة للعناصر المتناهية فإن من المؤكد أنه لا يمكن أن يشكل تركيب مثل هذه العناصر جسمًا لا متناهيًا واحدًا. ويرى أرسطو أيضًا أن وجود الأعلى («فوق»)، والأسفل («تحت») المطلق... الخ التي وافق عليها، تظهرنا على أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود هو جسمًا لا متناهيًا بالفعل، لأن مثل هذه التميزات (الأعلى والأسفل)، سوف تكون بلا معنى في حالة الجسم اللامتناهي. كما أنه لا يمكن أن يكون هناك عدد لا متناهيًا بالفعل، وذلك لأن العدد هو ما يمكن أن يُعدّ، في حين أن العدد اللامتناهي لا يمكن عدّه^(٢).

(ب) ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من أن أرسطو رفض أن يكون هناك موجود جسمًا أو عددًا لا متناهيًا بالفعل، فإنه وافق على اللامتناهي بمعنى آخر^(٣). فاللامتناهي موجود بالقوة. فمثلًا ليس ثمة امتداد مكاني هو لا متناهيًا بالفعل، لكنه لا متناه بالقوة، بمعنى أنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. فالخط لا يتألف من نقاط لا متناهية بالفعل، لأنه «متصل» (وبهذه الطريقة حاول أرسطو في كتابه «الفزيقا» أن يعالج المشكلات التي

Physics , 5, 204 a 34 - 206 a 7.

(١)

Physics , 204 b 7 - 10.

(٢)

Physics , 206 a 9 FF .

(٣)

أنارها زينون الايلي) - ولكنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية - رغم أن هذه القسمة اللامتناهية بالقوة لن تتحقق أبداً تحقّقاً كاملاً بالفعل. والزمان، مرة أخرى، لا متناه بالقوة، لأنه يمكن أن يُضاف بطريقة لا محدودة. ولكن الزمان لا يوجد أبداً على أنه لا متناه بالفعل، لأنه تتال متصل ولا توجد أجزاءه معاً أبداً. ومن ثم فالزمان يشبه الامتداد المكاني من حيث أنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. (رغم أن اللاتناهي بالفعل لا يمكن أن يتحقق أبداً) لكن الزمان أيضاً لا متناه بالقوة عن طريق الإضافة، وهو بهذا يختلف عن الامتداد. لأن للامتداد عند أرسطو، حداً أقصى، حتى لو لم يكن له حد أدنى. وهناك نوع ثالث من اللاتناهي هو لا تناهي العدد، الذي يشبه الزمان من حيث أنه لا متناه بالقوة عن طريق الإضافة، لأنك لا تستطيع أن تعدّ حتى تصل إلى عدد تجد أنه يستحيل إضافة أي عدد بعده، إلا أن العدد يختلف عن الزمان والامتداد معاً، من حيث إنه لا يقبل القسمة اللامتناهية بسبب أن لديه حداً أدنى - أي وحدة.

[٧] كل حركة طبيعية عند أرسطو تتجه نحو غاية^(١). فما هي الغاية التي نبحث عنها في الطبيعة؟ إنه التطور من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل. وتجسد الصورة في الهولي (المادة). ولقد سادت النظرة الغائية للطبيعة عند أرسطو - كما هي الحال عند أفلاطون - على النظرة الآلية الميكانيكية، رغم أنه يصعب أن نفهم كيف يمكن لأرسطو أن يقبل بشكل منطقي أية غائية واعية فيما يتعلق بالطبيعة بشكل عام. ومع ذلك فالغائية لا تنتشر في كل شيء، وليس لها الغلبة على كل شيء لأن المادة تحجب أحياناً فعل الغائية (كما هي الحال مثلاً في وجود المسوخ والمشوهين الأمر الذي لا بد أن يُعزى إلى عيب في المادة)^(٢) وعلى ذلك فعمل الغائية في أية حالة جزئية يمكن أن يعترضه تدخل حادثة لا تخدم الغاية التي نتحدث عنها على الأقل، لكن لا يمكن تلافي حدوثها نظراً لظروف معينة. وهذا ما يسمى «بالعرضي أو الاتفاقي» الذي يتألف من هذه الأحداث «بالطبيعة». وإن لم يكن «طبقاً للطبيعة» كما هي الحال مثلاً في إنتاج المشوه بالتوالد. إن مثل هذه الأحداث غير مرغوبة ويفرق أرسطو بينها وبين «الحظ» الذي يشير إلى حدث مرغوب فيه

De Caelo, A 4, 217 a 33.

(١)

De Caelo, An. 767 b 13 - 23.

(٢)

كما هي الحال مثلاً فيما قد يكون غاية مراده من فاعل ذي غرض، كالعثور على كنز في حقل^(١).

ما المبرر الذي جعل أرسطو يتحدث عن أن «الطبيعة» غايات؟ لقد استفاد أفلاطون من تصورات «روح العالم» أو نفس العالم أو «الصانع» وبذلك كان بإمكانه أن يتحدث عن غايات في الطبيعة، لكن أرسطو يتحدث كما لو أن هناك نوعاً من النشاط الغائي المحايت في الطبيعة ذاتها. والواقع أنه يتحدث أحياناً عن الله لكنه لم يقدم أبداً دراسة مقنعة للعلاقة بين الله والطبيعة. وما قاله عن «الله» في كتاب «الميتافيزيقا» يبدو أنه يعوق أي نشاط غرضي لله في الطبيعة. وقد يكون من الصواب أن نقول إن اهتمام أرسطو المتزايد بالعلم التجريبي أدى إلى إهمال أي تنسيق حقيقي لموقفه. بل جعله عرضة لاتهام - له ما يبرره - بالتناقض مع افتراضاته الميتافيزيقية المسبقة. وعلى حين أننا لا نرغب في رفض - أو مساءلة - وجهة نظر أرسطو القائلة بأن هناك غاية في الطبيعة، فإننا نجد أنفسنا، فيما يبدو، مضطرين للاعتراف بأن المذهب الميتافيزيقي عند أرسطو، ومذهبه الغائي، لا يعطيان مبرراً للمحديث عن الطبيعة - بشكل متكرر - كما لو كانت مبدأ واعياً يعمل وينظم نفسه. فمثل هذه اللغة تحمل نكهة أفلاطونية لا يخطئها النظر.

[٨] يتألف الكون عند أرسطو من عالمين متميزين: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر. أما عالم ما فوق فلك القمر فهو يتألف من النجوم التي لا تكون ولا تفسد ولا يطرأ عليها تغير، بل هي لا تخضع لشيء سوى الحركة الدائرية. وهي حركة دائرية لأنها لا تسير في خط مستقيم، مثل الحركة الطبيعية للعناصر الأربعة. وينتهي أرسطو إلى أن النجوم تتركب من عنصر مادي مختلف، وهو «الأثير» Aether.. وهو العنصر الخامس الأعلى، وهو خاضع لأي تغير سوى التغير في المكان في حركة دائرية.

ويؤكد أرسطو وجهة النظر التي تقول إن الأرض بشكلها الكروي، ساكنة، وهي في مركز الكون وتقوم حولها طبقات كروية ومتمركزة من الماء والهواء، والنار، والحرار. وتقع الأجرام السماوية وراء هذه الطبقات: أبعدنا النجوم الثابتة التي تدين بحركتها إلى المحرك الأول. ولقد قبل أرسطو من كاليبوس Calippus القول بأن العدد ٣٢ هو عدد

الأفلاك التي لا بد من افتراضها سلفاً كيما نفسر الحركة الفعلية للكواكب، ويزعم أرسطو أن هناك أيضاً ٢٢ فلماً تتحرك باتجاه الخلف. وهي تقع موقعاً وسطاً بين الأفلاك الأخرى حتى تعمل في اتجاه معاكس لاتجاه الفلك فتضطرب حركة الكواكب في الفلك التالي المحيط؛ وهو بذلك يصل إلى خمسة وخمسين فلماً مستبعداً الفلك الأقصى، وهذا هو تفسير قوله في كتاب «الميتافيزيقا» بأن هناك خمسة وخمسين محرراً لا يتحرك، بالإضافة إلى المحرك الأول الذي يحرك الفلك الأقصى. (ثم يلاحظ أنه إذا ما قبل حساب أيدوكسيس Eduoxus.. بدلاً من حساب كاليبوس فسوف يكون العدد ٤٩)^(١).

[٩] الأشياء الجزئية في هذا العالم تظهر إلى الوجود وتختفي، أما الأنواع والأجناس فهي أزلية. ولذلك لا يوجد هناك تطور بالمعنى الحديث في مذهب أرسطو. لكن على الرغم من أن أرسطو لا يستطيع أن يقدم أي نظرية عن التطور الزمني، أعني تطور الأنواع، فإنه يستطيع - وقد فعل - أن يقدم نظرية لما يمكن أن يسمى بالتطور «المثالي»، أعني نظرية تتعلق ببنية الكون، نظرية عن مراتب الوجود، التي تكون فيها الغلبة للصورة على الهولي في مراتب الوجود؛ ويأتي في أسفل السلم المادة غير العضوية، ويعلوها المادة العضوية، ثم النباتات لكونها أقل كمالاً من الحيوانات. ومع ذلك فإن النباتات تمتلك النفس التي هي مبدأ الحياة التي يعرفها أرسطو بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»^(٢) أو بأنها «الكمال الأول للجسم العضوي الطبيعي» (Anima Bt, 412 a De) ولما كانت النفس هي «فعل» الجسم، فإنها في الوقت نفسه الصورة، أو مبدأ الحركة، وغايتها. فالجسم موجود من أجل النفس، ولكل عضو فيه غرضه الخاص، وهذا الغرض هو النشاط.

ويشير أرسطو في كتابه عن «النفس» إلى أهمية البحث المتعلق بالنفس، لأن النفس هي، إن صح التعبير، المبدأ الحيوي للكائنات الحية^(٣). غير أنه يقول إن هذه المشكلة صعبة إذ ليس من السهل أن نعثر على المنهج الصحيح الذي نستخدمه. لكنه يصرّ - وبحق

(١) كاليبوس هو تلميذ أيدوكسيس وقد التقى به أرسطو أثناء إقامته الثانية في أثينا وكانا يتحاوران (المترجم).

CF. Metaph. A, 8.

(٢)

De Anima 402 a 1 - 9.

(٣)

- على أن الفيلسوف النظري، والمفكر الطبيعي يتخذان موقفين مختلفين، ومن ثم يصوغان تعريفاتهما بطريقة مختلفة. ولم يدرك كل مفكر كان قد أدرك أن للعلوم المختلفة مناهجها المختلفة، وأنه إذا لم يستطع علم جزئي معين أن يستخدم منهج الكيميائي أو عالم الطبيعة، فإنه لا ينتج عن ذلك أن جميع نتائجه لابد بالضرورة أن تكون فاسدة^(١).

ويقول أرسطو: إن الجوهر المركب^(٢) هو جسم طبيعي ذو حياة. ومبدأ هذه الحياة يسمى بالنفس. ولا يمكن للجسم أن يكون نفساً، لأن الجسم ليس حياة وإنما هو ما يملك هذه الحياة. (في الكتاب الأول من «النفس» حيث يقدم أرسطو تاريخاً لعلم النفس، يلاحظ أنه بالنسبة لأراء الفلاسفة المختلفين حول النفس هناك اختلافات بعيدة المدى بين الفلاسفة الذين نظروا إلى العناصر على أنها مادية وأولئك الذين اعتبروها غير مادية). ويصنف أرسطو نفسه مع الأفلاطونيين في معارضة أتباع لوقيوس وديمقريطس. فالجسم، إذن، يجب أن يكون على نحو ما تكون المادة للصورة، في حين أن النفس تكون بمثابة الصورة أو الفعل للجسم. ومن هنا فإن أرسطو في تعريفه للنفس يتحدث عنها على أنها كمال أول، أو فعل لجسم ذي حياة بالقوة أي «وجود بالقوة للحياة»، وكما يلاحظ فهي لا تشير إلى شيء مجرد من النفس، وإنما إلى شيء يمتلك نفساً. والنفس بذلك تصبح تحققاً للجسد ولا يمكن أن تنفصل عنه. (رغم أنه يمكن أن تكون هناك أجزاء قابلة للانفصال - كما يذهب أرسطو - لأنها ليست على وجه الدقة تحققاً للجسد). وهكذا تكون النفس العلة ومبدأ حياة الجسم الحي: (أ) بوصفها مصدراً للحركة^(٣). (ب) وبوصفها علة غائية. (ج) وبوصفها الجوهر الحقيقي (أعني العلة الصورية) للأجسام الحية.

تشكل الأنواع المختلفة من النفس سلسلة من ذلك النوع الذي يفترض فيه الأعلى

(١) لا يوجد في مذهب أرسطو منهج واحد لجميع العلوم (المترجم). De Anima 402 10 FF.

De Anima 412 a .

(٢)

(٣) يصير أرسطو أننا إذا ما عرفنا النفس على أنها تختص بالحركة، فذلك تعريف سيء فالنفس تحرك بطريقة إيجابية نشطة لكنها هي نفسها لا تتحرك، وذلك في معارضة النظرية الأفلاطونية عن النفس القائلة بأنها كائن يتحرك ذاتياً.

سلفاً وجود الأدنى، وليس العكس. والصورة الدنيا للنفس هي النفس الغاذية أو النباتية التي تقوم بعمليتي التغذي والتوالد؛ ولا يوجد مثل هذا النوع من النفس بالنبات فحسب، وإنما يوجد في الحيوانات أيضاً. ومع ذلك فهي يمكن أن توجد بذاتها كما هي الحال في النبات. وهذه الوظائف ضرورية، لكي يواصل أي موجود حي وجوده. ومن ثم فهي موجودة في جميع الكائنات الحية، وإن كانت توجد وحدها في النبات من دون الأنشطة العليا للنفس، لأن الإحساس ليس ضرورياً للنبات لأنه لا يتحرك، بل يستمد غذاءه بصورة تلقائية. (والواقع أنه يمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة للحيوانات التي لا تتحرك). أما الحيوانات المزودة بقدرة على الحركة فلا بد أن يكون لديها الإحساس. لأنه سيكون من العبث بالنسبة لها أن تتحرك بحثاً عن غذائها، إذ لم يكن في استطاعتها أن تتعرف عليه عندما تجده.

الحيوانات، إذن، تمتلك الصورة الأعلى من النفس وهي النفس الحاسة، التي تمارس القوى الثلاث وهي الإدراك الحسي، الرغبة، والنقطة في المكان. وينتج التخيل عن الملكة الحاسة، والذاكرة، هي تطور أبعد من ذلك^(١). وكما أن أرسطو قد سبق أن أشار إلى ضرورة التغذية من أجل المحافظة على بقاء الحياة على الإطلاق، فإنه كذلك يبين ضرورة اللمس لأن الحيوان يجب أن يكون قادراً على تمييز طعامه على الأقل عندما يتصل به^(٢) والطعم وهو الذي يجذب الحيوان إلى الطعام عن طريقه وبواسطته يرفض ما ليس طعاماً، وهو أيضاً ضروري. أما الحواس الأخرى فعلى الرغم من أنها ليست ضرورية على نحو دقيق، فإنها مطلوبة من أجل تمام صحة الحيوان.

[١٠] أما النفس الإنسانية فهي في درجات السلم أعلى من النفس الحيوانية. وهذه النفس توحد في ذاتها بين قوى الأنفس الأدنى (الغاذية، والحاسة). ولكن لها ميزة خاصة إنها من حيث أنها تمتلك القوة العاقلة والآخرية نشطة بطريقتين: الأولى: باعتبارها القدرة على التفكير العلمي.

والثانية: باعتبارها القدرة على التفكير المتروي. أما الأولى فموضوعها الحقيقة: الحقيقة من أجل ذاتها؛ بينما الثانية تستهدف الحقيقة؛ لا من أجل ذاتها، بل لأغراض

De An. 3, 427 b 29 FF. Rhet. a., 11, 1370 a 28 - 31. De Men., A al Post, B, 19, (١) 99 b 36FF.

De An. 3, 12. CF. De Sesu, I.

(٢)

عملية حسيّة. وتعتبر جميع قوى النفس غير قابلة للانفصال عن البدن وقابلة للفناء باستثناء «العقل». ذلك لأن العقل سابق في وجوده عن البدن وهو خالد^(١).

ومع ذلك فهذا العقل الذي يدخل البدن يحتاج إلى مبدأ القوة - أي الصفحة البيضاء ... Tabula Rasa، التي ربما طبع عليها أشكالاً. وهكذا يكون لدينا تفرقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل. (ويتحدث أرسطو نفسه عن العقل الفعال) أما العبارة الثانية، فقد وجدت لأول مرة عند الإسكندر الأفروديسي (حوالي ٢٢٠ ميلادية). ويقوم العقل الفعّال النشط بتجريد الصور من التصورات الذهنية التي تصبح تصورات فعلية عندما يستقبلها العقل المنفعل. (ويذهب أرسطو إلى أن استخدام التخيلات موجود في كل تفكير). والعقل الفعّال وحده هو الخالد وهذا العقل هو المفارق للامنفعل غير الممتزج. من حيث أنه الجوهر بالعقل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل^(٢). وسوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

[١١] إذا أسقطنا من حسابنا مسألة الأنفس، فمن الواضح أن أرسطو في هذه الحالة لم يأخذ بالشائبة الأفلاطونية في كتابه عن «النفس»، فهو يجعل من «النفس» كملاً أول للجسم، وبذلك يشكل الاثنان جوهرًا واحدًا. وعموماً فإن أرسطو يسمح باتحاد وثيق بين النفس والبدن أكثر مما يسمح به الأفلاطونيون. أما الميل إلى النظر إلى البدن على أنه مقبرة النفس، فهو ليس لأرسطو؛ بل على العكس من ذلك يعتبر أرسطو أن من الأفضل للنفس أن تتحد بالبدن، لأنها بذلك فقط تستطيع أن تمارس قدراتها؛ وتلك هي وجهة النظر التي اعتنقها الأرسطيون في العصور الوسطى من أمثال القديس توما الأكويني. على الرغم من أن العديد من المفكرين المسيحيين الكبار تحدثوا - وما زالوا يواصلون الحديث - بلغة تذكرنا جداً بالتراث الأفلاطوني. ويكفي في هذا السياق أن نشير إلى القديس أوغسطين. ويصرّ أرسطو على أن المدرسة الأفلاطونية فشلت في تقديم تفسير مقنع لوحدة النفس والبدن. ويبدو أنهم - فيما يقول - قد افترضوا أن أي نفس يمكن لها أن تصلح لأي بدن. ولا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، إذ يبدو أن لكل بدن صورة خاصة

De Gen. Corrupt. B 3, 738 b 27 FF.

(١)

De An. 3, 5, 430 a 17 ff.

(٢)

وطابعاً خاصاً به^(١) «إن فكرة مثل فكرة ديكارت التي يقول فيها إن وجود النفس هو اليقين الأول، ووجود المادة استدلال لاحق - مثل هذه الفكرة كان لابد أن تصدم أرسطو بوصفها خُلُفاً محالاً Absurd. فالذات بمجملها، وكذلك النفس والبدن هي أمور معطاة وليست موضع تساؤل»^(٢) ولا حاجة للقول أنه إذا كان أرسطو سوف يعارض وجهة النظر الديكارتية، فقد كان سيعارض أيضاً أولئك الذين يردون النفس البشرية بأسرها، وبجميع أنشطتها، إلى ظاهرة مصاحبة للبدن. جاعلين النشاط الأعلى للفكر البشري انتعاشاً محضاً للدماغ. وعلى الرغم من أن اتجاه علم النفس عند أرسطو، كلما تطور، لابد أن يبدو متجهاً - بطريقة مربية - نحو موقف يشبه نظرية الظاهرة المصاحبة، لا سيما إذا ما افترض المرء، بحق، أن العقل الفعال في الإنسان لم يكن في نظر أرسطو مبدأً للتفرد يبقى بعد الموت كعقل فردي: عقل سقراط أو كالياس مثلاً. إن غياب نظرية التطور العضوي التاريخي لابد أن يمنع أرسطو، على نحو طبيعي، من قبول مذهب الظاهرة المصاحبة بالمعنى الحديث.

[١٢] ويظهر هنا سؤال عتيق هو: «ما هي نظرية أرسطو الدقيقة عن العقل الفعّال؟» إن نظرية أرسطو الدقيقة التي لا يستطيع المرء أن يقدمها: هي نوع من التأويل، بل تأويلات مختلفة قُدمت في العالمين: القديم والحديث معاً. ما يقوله أرسطو في كتابه «النفس» هو كما يأتي: «هذا العقل هو المفارق اللامنفعّل غير المتمزج، من حيث إنه بالجواهر فعل. لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعّل، والمبدأ أسمى من الهولي، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد. أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدماً،^(٣) بالزمان على الإطلاق. ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق^(٤) فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر، وعندئذ فقط

De An 414 a 19 FF.

(١)

Ross, Aristotle, P. 132.

(٢)

(٣) أي: متقدماً على العلم بالفعل، فالعلم بالقوة يتميز عن العلم بالفعل، وعن موضوع العلم تبعاً لذلك. [نقلًا عن تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب النفس ص ١١٢].

(٤) العقل الفعال يفارق العقل المنفعّل بالتجريد. وعندئذ فقط يكون هو وماهية شيئاً واحداً، ولا يتميز عن ماهيته. ويمكن أن نفترض أن أرسطو يقصد مفارقة حقيقية للعقل الفعال وأن غاية هذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته. [نقلًا عن تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب «النفس» طبعة عيسى البابي الحلبي ص ١١٢ القاهرة عام ١٩٤٩].

يكون خالداً وأزلياً. (ومع ذلك فإننا لا نذكر لأنه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسد) وبدون العقل الفعّال لا نعقل...»^(١).

ولقد ثار جدل طويل حول هذه الفقرة وقدمت لها تأويلات مختلفة^(٢)، فالإسكندر الأفرويسي (ازدهر حوالي ٢٢٠ ميلادية) يوحد بين العقل - أعني العقل الفعّال - وبين الله. وتابعه في ذلك «زاباريللا.. Zabarell» (في نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي) الذي يجعل من وظيفة الله في النفس توضيحاً لما هو معروف بالقوة، على نحو ما يجعل ضوء الشمس الأشياء التي يمكن رؤيتها مرئية بالفعل. وعلى الرغم من أن «سير ديفيد روس» يشير إلى أنه^(٣) ليس من الضروري أن يكون أرسطو قد تناقض عندما تحدث عن محايثة الله في كتاب «النفس» بينما تحدث عن مفارقتها وعلوه في كتاب «الميتافيزيقا»، فربما يكون من الممكن من ناحية أخرى أن الكتابين يمثلان وجهتي نظر مختلفتين عن الله. أما تأويل «الإسكندر الأفرويسي»، و«زاباريللا» فهما تأويلان غير متشابهين تماماً فيما يعتقد «روس» ألا يمكن أن يكون أرسطو قد وصف الله على أنه «المحرك الذي لا يتحرك» الذي يكون نشاطه العليّ نشاط جذب - بوصفه غاية Finis - وعلى أنه لا يعرف سوى ذاته، ليستطرد فيصف الله بأنه محايث في الإنسان بطريقة تجعله ينقل إليه المعرفة بالفعل؟!

إذا لم يكن العقل الفعّال يتفق مع الله، فهل ينظر إليه على أنه فرد جزئي، في كل إنسان مفرد، أو على أنه مبدأ متحد عند كل البشر..؟ عندما نأخذ عبارة أرسطو «نحن لا نتذكر»، مع تأكيده بأن الذاكرة^(٤)، والحب والكراهية تفنى مع الموت، بوصفها تنتمي إلى

De An. 305, 430 a 17 FF.

(١)

(٢) ذكر الدكتور الأهواني تأويلات عديدة لتفسير هذه الفقرة في ترجمته كتاب النفس لأرسطو - قارن حاشية رقم ١ ورقم ٢ من ص ١١٣ من الطبعة الأولى - عيسى البابي الحلبي بالقاهرة عام ١٩٤٩ (المترجم).

Aristotle, P. 133.

(٣)

De Anima 408 b 24 - 30.

(٤)

يقول أرسطو «العقل في ذاته لا يفعل. والتفكير، كالحب والبغض، أحوال لا للعقل، بل لمن توجد فيه من حيث هي كذلك. ولذلك أيضاً إذا فسد هذا الشخص. لم يكن هناك تذكر، أو حب. لذلك ما نقول إنها ليست أحوال العقل، بل أحوال المركب الذي فسد. أما العقل فإنه ولا ريب أكثر ألوهية، ولا يفعل» كتاب النفس لأرسطو» ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، ومراجعة الأب جورج قناتوي - الطبعة الأولى عام ١٩٤٩ - عيسى البابي الحلبي بالقاهرة ص ٢٨ (المترجم).

الإنسان كله لا إلى العقل الذي هو «غير منفعل»، ويبدو أن أرسطو بذلك يشير إلى أن العقل الفعّال في وجوده المنفصل لا ذاكرة له. ورغم أن ذلك لا يثبت على سبيل اليقين أن العقل الفعّال في كل إنسان ليس عقلاً فردياً في حالة انفصال، فيبدو أنه يشير صعوبة في قبول مثل هذا التأويل. وفضلاً عن ذلك فعندما يؤكد أرسطو «أن العلم بالقوة متقدم في الزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق. ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى» فيبدو أنه يضع تفرقة بين الفرد الذي يعلم أحياناً ولا يعلم أحياناً أخرى، وبين العقل الفعّال الذي هو مبدأ نشط وفعال بشكل جوهري. وربما نظر أرسطو إلى العقل الفعال على أنه مبدأ واحد عند جميع البشر.. عقل يعلوه هيراركية من العقول الأخرى المنفصلة - يدخل في الإنسان ويقوم بوظيفته بداخله، ويبقى بعد موت الفرد. ولو صحَّ ذلك فإن النتيجة التي نخرج بها بالضرورة هي أن النفس البشرية الفردية تفنى مع المادة التي تشكلها^(١). (ومع ذلك فحتى لو مال أحدنا إلى مثل هذا التأويل، فلا بد أن يعترف بوجود صعوبة كبيرة جداً في أن نفترض أن العقل الفعّال عند أفلاطون كان - حسب رأي أرسطو - من الناحية العددية مثل عقل سقراط. فسيان لو اعتقدنا في الشخصية الفردية للعقل الفعال عند كل إنسان بمفرده، فما الذي يعنيه بقوله إنه جاء «من الخارج»؟ أكان ذلك، ببساطة، أثاراً متبقية من المذهب الأفلاطوني؟).

(١) القديس توما الأكويني في شرحه على كتاب «النفس» لأرسطو (10 3, Lect.). لا يقوم بتأويل أرسطو على نحو ما فعل ابن رشد أي على أنه ينكر الخلود الفردي. فالعقل الفعال جوهري، وهو مبدأ النشاط فحسب، ومن ثم فهو لا يتأثر بالعواطف والانفعالات، وليس حافظاً للأنواع. ومن ثم فالعقل البشري المنفصل، لا يستطيع أن يقوم بوظيفته، كما يفعل، في حالة اتحاده بالبدن، ولم يعالج أرسطو في كتاب النفس حالة عمله بعد الموت، إلا أن هذا الإهمال لا يعني أن أرسطو ينكر الخلود الفردي، أو أنه يحكم علي العقل المنفصل بالخمول وعدم النشاط المطلق. (المؤلف) وخلاصة رأي ابن رشد أن العقل المنفعل استعداد فقط، وليست نظرية العقل الفعّال مفارقة حقيقية. قارن رأي ابن رشد في تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب النفس حاشية، ص ١١٣ السالفة الذكر (المترجم).

«الفصل الحادي والثلاثون» «الأخلاق عند أرسطو»

[١] الأخلاق عند أرسطو غائية بشكل صريح، فهو يهتم بالفعل أو السلوك لا من حيث هو صواب في ذاته بغض النظر عن أي اعتبار آخر، وإنما يهتم به من حيث إنه يؤدي إلى خير الإنسان. فما يؤدي إلى بلوغ هذا الخير أو تلك الغاية سيكون «صواباً» من جانب الإنسان، والسلوك الذي يعترض بلوغ هذه الغاية يكون «خاطئاً».

«إن كل صناعة، وكل مذهب، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما تتشوق به خيراً، ولذلك أجاد مَنْ حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الجميع»^(١). لكن هناك خيرات مختلفة تناظر الصناعات (أو الفنون) والعلوم المختلفة. وهكذا فإن «فن» الطبيب يستهدف الصحة، وفن البحار يستهدف الرحلة الآمنة. وفن الاقتصاد يستهدف الثروة. وفضلاً عن ذلك فإن بعض الغايات تابعة لغايات أخرى، وهناك غايات نهائية أو مطلقة. فربما كانت الغاية من إعطاء دواء معين هي أن يجلب النوم. غير أن هذه الغاية المباشرة تابعة لغاية الصحة، وقل مثل ذلك في إعداد كوابح وأعنة لخيول الفرسان فهي الغاية من حرفة معينة، لكنها غاية مساندة لغاية أوسع وأشمل هي خوض العمليات الحربية بكفاءة. ومن ثم فلهذه الغايات غايات أخرى أو خيرات أبعد. لكن إذا كانت هناك غاية نسعى إليها لذاتها، ومن أجلها نرغب في جميع الغايات - أو الخيرات - الأخرى - التابعة لها، عندئذ يكون هذا الخير النهائي أو المطلق هو الخير الأفضل، والواقع أنه سيكون الخير بمعناه الدقيق. ولقد أخذ أرسطو على عاتقه الكشف عن هذا الخير وعن العلم المناظر له.

يؤكد أرسطو بالنسبة للسؤال الثاني أن العلم السياسي أو العلم الاجتماعي هو الذي يدرس الخير من أجل الإنسان. فالدولة والفرد لديهما غاية واحدة، أو نفس الخير. رغم أن الخير الموجود في الدولة أكبر وأنبل^(٢). (ونحن نجد هنا صدى لمحاورة

(١) قارن الترجمة القديمة نشرة الدكتور بدوي ص ٥٣. (المترجم). E. N. 1094 a 1 - 3.

E. N. 1094 a 27 - b 11. CF. M.M. 1181 a and B.

(٢)

«الجمهورية» التي تقول إننا نستطيع أن نرى العدالة في الدولة المثالية مكتوبة بأحرف كبيرة). وعلى ذلك فإن أرسطو ينظر إلى الأخلاق على أنها فرع من العلم السياسي أو العلم الاجتماعي. وربما قلنا إنه يعالج أولاً علم الأخلاق الفردية. ويعالج ثانياً علم الأخلاق السياسي في كتابه «السياسة».

أما بالنسبة للسؤال: ما هو خير الإنسان؟ فإن أرسطو يذهب إلى أنه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال بنفس الدقة التي نجيب بها عن مشكلة رياضية، ويرجع ذلك إلى طبيعة الموضوع. لأن السلوك الإنساني هو موضوع علم الأخلاق، والسلوك الإنساني لا يمكن أن تحكمه الدقة الرياضية^(١). وهناك أيضاً ذلك الفارق الهائل بين الأخلاق والرياضيات: وهو أن الرياضيات تبدأ من المبادئ العامة ثم تناقش النتائج، بينما يبدأ علم الأخلاق من النتائج. وبعبارة أخرى: نحن نبدأ في علم الأخلاق من الأحكام الأخلاقية الفعلية للإنسان. وعن طريق المقارنة، والمقابلة، والغلبة - نصل إلى صياغة المبادئ العامة^(٢). وهذه النظرة تفترض مسبقاً أن هناك ميولاً طبيعية مغروسة في الإنسان، وأتباعها في موقف عام من الانسجام والتناسب المتسق، أعني الاعتراف بالأمور الهامة - أو غير الهامة - نسبياً - هو الحياة الأخلاقية للإنسان. وتقدم هذه النظرة أساساً للأخلاق الطبيعية التي تعارض الأخلاق الاعتبارية التعسفية. ولكن ثمة مشكلات تظهر بالنسبة للتأسيس النظري للإلزام الأخلاقي. لا سيما في مذهب مثل مذهب أرسطو الذي لم يستطع أن يربط بين السلوك البشري الأخلاقي عنده وبين القانون الأزلي لله - على نحو ما حاول الفلاسفة المسيحيون في العصور الوسطى الذين قبلوا الكثير من أفكار أرسطو. ومع ذلك، وبالرغم من هذه العيوب فإن الأخلاق عند أرسطو تعتبر في معظمها معقولة إلى حد كبير، وقد أسسها على الأحكام الأخلاقية للإنسان الذي كان ينظر إليه - بصفة عامة - على أنه خيرٌ وفاضل. ولقد أراد أرسطو للأخلاق عنده أن تكون تبريراً وإتماماً للأحكام الطبيعية لمثل هذا الإنسان،

E. N. 1094. CF. E.E. I. 6.

(١)

(٢) يقول أرسطو في «الأخلاق إلى اديموس» إننا نبدأ «بأحكام صادقة، لكنها غامضة». (1216 b 32) (FF) أو «بأول الأحكام المشوشة» (1217 a 18 FF) ويستمر ليشكل أحكاماً أخلاقية واضحة، وبعبارة أخرى يبدأ أرسطو من الأحكام الأخلاقية المألوفة عند الناس، ويجعلها أساس البرهان.

الذي يقول عنه إنه مؤهلٌ جداً للحكم على أمور من هذا القبيل^(١). وربما قيل إن ذوق المثقف العقلاني يأتي بقوة من خلال صورته عن الحياة المثالية. وإن كان المرء لا يستطيع أن ينتهم أرسطو بمحاولة الوصول إلى أخلاق قَبَلِيَّة استنباطية بطريقة خالصة. أو إلى أخلاق تتم البرهنة عليها عن طريق علم الهندسة. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتبين دلائل للذوق اليوناني المعاصر في مسائل السلوك الإنساني كما هي الحال، مثلاً، لتفسير أرسطو للفضائل الأخلاقية، فلا شك أن الفيلسوف نظر إلى نفسه على أنه يعالج الطبيعة البشرية بما هي كذلك. وأنه يؤسس الأخلاق على الخصائص الكلية للطبيعة البشرية - رغم رأيه في «البرابرة». ولو أنه كان حياً في يومنا الراهن، وكان عليه، مثلاً، أن يرد على «فردريك نيتشه»، فلا شك أنه كان بصر على الكلية الأساسية، واستمرارية الطبيعة البشرية، وعلى ضرورة التقييم المتواصل الذي لا يكون نسبياً فحسب، بل مؤسساً في الطبيعة.

ما الذي ينظر إليه الناس؛ بصفة عامة، على أنه غاية الحياة؟ يجيب أرسطو أنه: السعادة. وهو كمواطن يوناني حق، يقبل هذه النظرة. لكن من الواضح أن ذلك في حد ذاته لا يسير بنا بعيداً، لأن العديد من الناس يفهمون عن السعادة، أشياء مختلفة أتم الاختلاف. فبعضهم يوحد بين السعادة وبين اللذة، وآخرون يوحدونها مع الثروة، وآخرون مع الجاه أو الشرف.. وهكذا. بل أكثر من ذلك قد يكون لنفس الشخص تقييمات مختلفة لما يمكن أن تكونه السعادة في أوقات مختلفة، وهكذا فعندما يكون مريضاً فإنه يمكن أن يعتبر الصحة هي السعادة، وعندما يكون محتاجاً فإنه يعتبر الثراء هو السعادة. غير أن اللذة إنما تكون هي الغاية عند العبيد أكثر مما تكون عند الأحرار. عندها لا يمكن أن يكون الشرف عندهم هو غاية الحياة لأنه يعتمد على العاطفي، وهو في الواقع ليس ملكاً لنا. وفضلاً عن ذلك فالشرف يستهدف - فيما يبدو - أن يضمن لنا الفضيلة (ومن هنا ربما جاء الربط في العصر الفكتوري بينه وبين «الوجاهة والاحترام») ولذلك فربما كانت الفضيلة الأخلاقية هي غاية الحياة، ويرد أرسطو قائلاً: كلا لأن الفضيلة الأخلاقية هي غاية الحياة،

ويرد أرسطو قائلاً: كلا! لأن الفضيلة الأخلاقية قد توجد مع الخمول والبؤس، أما السعادة التي هي غاية الحياة والتي يهدف إليها الجميع، فإنها يجب أن تكون نشاطاً يستبعد البؤس^(١).

فإذا كانت السعادة نشاطاً، وهي نشاط الإنسان، فلا بد لنا أن نرى ما هو النشاط الذي يتميز به الإنسان، إنه لا يمكن أن يكون نشاط النمو والتولد، ولا هو نشاط الإحساس، لأن هذه الأمور يشترك معه فيها موجودات أخرى أدنى من الإنسان، إذ لابد أن يكون نشاطاً يتميز به الإنسان عن كل موجودات الطبيعة، وأعني به نشاط العقل، أو النشاط الذي يتم وفقاً للعقل. وذلك هو، في الواقع، نشاط الفضيلة - لأن أرسطو يميز الفضائل العقلية بالإضافة إلى الفضائل الأخلاقية. لكنه ليس هو النشاط الذي يعنيه الناس في السعادة عندما يقولون إن السعادة تكمن في أمور مثل العدالة، والاعتدال أو العفة... الخ... وعلى أية حال فالسعادة بوصفها غاية أخلاقية لا يمكن أن تكمن، ببساطة، في الفضيلة بما هي كذلك. وإنما هي بالأحرى تكمن في السلوك طبقاً للفضيلة، في نشاط يتفق مع الفضيلة. أعني في نشاط فاضل. على أن نفهم كلمة الفضيلة على أنها تعني الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية معاً. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقول إن السعادة - إن كانت جذيرة حقاً بهذا الاسم - لابد أن تتبدى في الحياة بأسرها وليس في فترة قصيرة فقط منها (٢).

لكن إذا كانت السعادة هي أساساً نشاط يتفق مع الفضيلة، فإن أرسطو لا يعني بذلك استبعاد جميع الأفكار الشائعة عن السعادة فمثلاً النشاط الذي يتجه نحو الفضيلة ويميل إليها تصاحبه بالضرورة لذة أو متعة بما أن اللذة أو المتعة هي المصاحب الطبيعي لأي نشاط حر لا يعوقه عائق. ومن ناحية أخرى فإن الإنسان لا يستطيع أن يمارس ذلك النشاط دون أن تكون هناك خبرات خارجية. وتلك وجهة نظر أرسطية تماماً في الأعم الأغلب على الأقل، إذا استثنينا المدرسة الكلية^(٣).

E, N, A4 and FF.

E. N. 1100 a 4 FF, 1101 a 14 - 20.

(٣) ويلاحظ أرسطو أن الرجل السعيد حقاً لا بد أن يكون مزوداً بما فيه الكفاية بالخبرات الخارجية. ومن هنا فإنه يرفض المذهب الكلبي المتطرف. لكنه يحذرنا (E.E. 1214 b 23F) من الخلط بين الشروط اللازمة للسعادة. وبين العناصر الجوهرية للسعادة.

إن خاصية السعادة كنشاط، ونشاط يتميز به الإنسان، هي من ثم موجودة دون أن نضحى، في الوقت نفسه، أو أن نستبعد اللذة أو المتعة، ولا الرخاء الخارجي. كما يبين لنا أرسطو، من جديد، الطابع المعقول لتفكيره، وأنه ليس «مبالغاً في التسامي» ولا عدواً لهذه الدنيا.

وبعد أن يقيم أرسطو هذه النظرة يستمر ليدرس أولاً الطبيعة العامة، للشخصية الخيرة أو الصالحة والفعل الخير، ثم الفضائل الأخلاقية الرائدة، فضائل ذلك الجزء من الإنسان الذي يستطيع أن يسير وفق خطة وضعها العقل. ثم فضائل العقل. وفي نهاية كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يدرس الحياة المثالية، والحياة المثالية للنشاط المتوافق مع الفضيلة. وهي الحياة التي سوف تكون الحياة السعيدة حقاً للإنسان.

[٢] .. بالنسبة لخير الشخصية، بصفة عامة، يقول أرسطو إننا نبدأ بأن تكون لنا القدرة عليها، إلا أنها لا بد أن تتطور بالممارسة. فكيف يمكن أن تتطور؟ بأن نقوم بأفعال فاضلة، ويبدو ذلك لأول وهلة على أنه دور فاسد. يخبرنا أرسطو أننا نصبح فضلاء عندما نقوم بأعمال فاضلة، ولكن كيف نستطيع أن نقوم بأعمال فاضلة ما لم نكن فضلاء بالفعل؟ ويجب أرسطو أننا نبدأ^(١) بالقيام بالأعمال التي تكون بشكل موضوعي فاضلة، دون أن يكون لدينا معرفة منعكسة لتلك الأفعال عن الوقائع، ولا اختيار متعمد لتلك الأفعال على أنها خيرة، بل اختيار ناتج عن الاستعداد المألوف. فقد يقول الوالدان لطفلهما مثلاً: لا تكذب؛ ويطيع الطفل والديه ربما دون أن يدرك الخير المتضمن في قول الصدق، ودون أن تتشكل لديه بعد عادة قول الصدق. إلا أن قول الصدق سوف يشكل بالتدريج عادة عنده، ومع استمرار عملية التربية، يتبين للطفل أن قول الصدق هو في ذاته أمر صواب؛ فيختار بعد ذلك أن يقول الصدق لذاته، لكونه أمراً صواباً ينبغي أن يفعله. فيصبح من هذه الزاوية فاضلاً، ومن ثم فالانتهام بالدور الفاسد، يُردّ عليه عن طريق التمييز بين الأفعال التي تخلق طبعاً أو استعداداً خيراً، وبين الأفعال التي تنبعث من استعداد طيب أو خير، بعد أن يكون هذا الاستعداد قد تكوّن عند الإنسان، فالفضيلة ذاتها استعداد يتطور من قدرة أو إمكانية بواسطة الممارسة الصحيحة لتلك القدرة (وربما ظهرت، بالطبع مشكلات أبعد،

E. N. B1, 1103 a 14 - b 26. B4 1105 a 17 - b. 18.

(١)

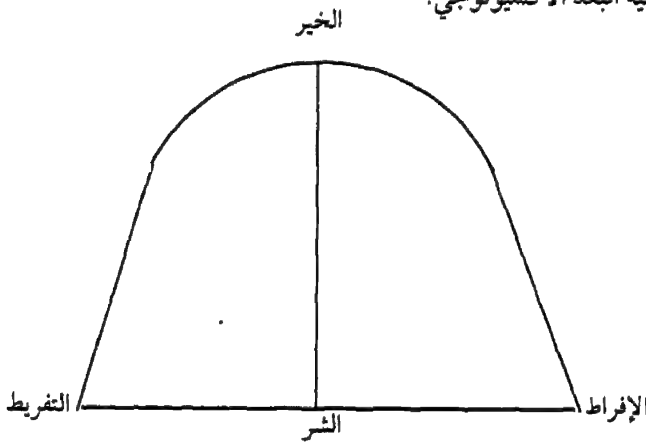
حول العلاقة بين تطور التقييم الأخلاقي وتأثير البيئة الاجتماعية، وما يوصى به الوالدان والمعلمون ... الخ. وإن كان أرسطو لم يعالج هذه المسائل^(١).

{٣} كيف تواجه الفضيلة الرذيلة..؟ هناك سمة عامة لجميع الأفعال الخيرة وهي أن لديها نظاماً أو تناسباً معيناً، والفضيلة - في نظر أرسطو تعني الوسط بين طرفين أقصيين، وهذان الطرفان معاً رذيلتان: أحدهما رذيلة لأنه إفراط، والآخر رذيلة لأنه تفريط، إفراط وتفريط في ماذا؟ إما من زاوية الشعور أو من زاوية الفعل. فمن زاوية الإفراط في الشعور بالثقة مثلاً، فإن ذلك يؤدي إلى الاندفاع والتهور - على الأقل عندما يتحول هذا الشعور إلى فعل، والأخلاق تهتم بالسلوك البشري - بينما التفريط في هذه الحالة إنما يتمثل في الجبن، وسيكون الوسط عندئذ هو وسط بين التهور من ناحية، والجبن من ناحية أخرى، وهذا الوسط هو الشجاعة. فهي الفضيلة بالنسبة للشعور بالثقة. وإذا أخذنا، مرة أخرى، السلوك المتعلق بإعطاء المال، لكان الإفراط في هذا السلوك هو التبذير وهو رذيلة. بينما كان التفريط في هذا السلوك هو البخل وهو رذيلة أيضاً، أما الفضيلة فهي الكرم التي هي وسط بين رذيلتين: الإفراط والتفريط. ومن هنا فإن أرسطو يصف - أو يعرف - الفضيلة الأخلاقية بأنها «طبع الاختيار الذي يعتمد أساساً على الوسط نسبياً بالنسبة لنا الذي تحدده لنا قاعدة ما، وهي القاعدة التي لا بد أن يحددها الرجل الحكيم من الناحية العملية فالفضيلة هي إذن طبع أو استعداد نفسي، طبع يختار وفقاً لقاعدة: وهي قاعدة يختار بواسطتها الرجل الفاضل حقاً بما يمتلكه من بصيرة أخلاقية. وينظر أرسطو إلى حياة الحكمة العملية، القدرة على رؤية الفعل الصواب يؤدي في ظروف معينة، على أنها جوهرية للرجل الفاضل حقاً؛ ويضفي قيمة كبيرة جداً على الأحكام الأخلاقية للضمير المستنير - أكثر مما يضيفه على النتائج النظرية القبليّة الخالصة؛ وقد يبدو ذلك ضرباً من السذاجة. لكن لا بد لنا أن نتذكر أن الرجل الحصيف الفسطن عند أرسطو هو الذي يرى ما هو خير حقاً وينبغي أن يعمل في ظروف معينة، وليس مطالباً بالدخول في أي منطقة

(١) يصير أرسطو على أن الفعل الصحيح تماماً ينبغي ألا يكون «خارجياً» فحسب. أي لا يكون هو الشيء الصحيح الذي نعمله في ظروف معينة، بل لا بد أن يؤدي أيضاً نتيجة «باعث» صحيح ينبع من فاعل أخلاقي يعمل بدقة بوصفه فاعلاً أخلاقياً.

أكاديمية خاصة. وإنما عليه فقط أن يرى ما يصلح حقاً للطبيعة البشرية في تلك الظروف.

عندما يتحدث أرسطو عن الفضيلة على أنها وسط، فهو لا يقصد الوسط الذي ينبغي حساباه بطريقة رياضية: ولهذا السبب فإنه يقول في تعريفه أنه نسبي «بالنسبة لنا»، فنحن لا نستطيع أن نقرر ما هو الإفراط، ولا ما هو الوسط، ولا هو التفريط - بناء على قواعد حسابية أو رياضية ملزمة ولا سبيل إلى إغفالها - بل تعتمد كثيراً على طابع الشعور والفعل اللذين نتحدث عنهما. وربما كان من الأفضل - في بعض الحالات - أن نخطيء لصالح الإفراط أكثر مما نخطيء لصالح التفريط، بينما يكون العكس صحيحاً في حالات أخرى. ولا ينبغي طبعاً، أن تؤخذ نظرية الوسط عند أرسطو على أنها ترادف الإطراء على الوسطية في الحياة الأخلاقية، لأننا إذا ما تحدثنا عن الامتياز والتفوق فسوف تكون الفضيلة حداً أقصى، فهي لا تكون وسطاً إلا من حيث ماهيتها وتعريفها. ويمكن للمرء أن يوضح هذه النقطة الهامة برسم بياني أورده برفسور نيقولا هارتمان في كتابه عن «الأخلاق»^(١). وهو رسم يمثل فيه الخط الأفقي في أسفل الشكل البعد الأنطولوجي، بينما يمثل الخط العمودي فيه البعد الأكسيولوجي.



ويوضح هذا الرسم نقطة هامة هي أن للفضيلة موقعاً مزدوجاً (أ) فهي وسط بالنسبة

Ethics, by Nicolai Hartmann, Vol. 2 P. 256 (Trans. D. Stanton Coit. George (١) Allenx Unwin, Ltd).

للبعد الأنطولوجي. وهي بالنسبة للبعد الأكسيولوجي امتياز أو تفوق أو حد أقصى. وليس الأمر كما لو كانت الفضيلة تتألف من رذيلتين من وجهة نظر قيمية. ما دامت تقف من هذه الوجهة من النظر - في معارضة الرذيلتين معاً. غير أنها مع ذلك وسط من وجهة النظر الأنطولوجية. لأنها تضم في ذاتها النقطتين الخيريتين معاً، اللتين إذا ما سارنا إلى الإفراط تحولتا إلى رذيلتين. فالشجاعة مثلاً ليست الجسارة وحدها ولا بُعد النظر البارد فقط، وإنما هي مركب منهما - وخاصة المركب هذه تمنع الشجاعة من أن تهبط إلى جرأة الرجل المتهور الطائش من ناحية، أو إلى حذر الرجل الجبان من ناحية أخرى. «ما شعر به أرسطو بقوة بالنسبة للقيم الأخلاقية لدينا، دون أن يستطيع صياغته - هو ما يلي: إذا ما أخذت جميع عناصر القيمة على حدة، وجدت أنها تمتلك في ذاتها حداً إذا تجاوزته أصبحت خطرة، فهي عناصر طاغية، وأنه من أجل إنجازها الحقيقي، وتحقيق المعنى الحقيقي الذي تحمله، لابد أن يكون هناك باستمرار ثقل مواز. وبسبب هذا الشعور الذي له تبريره العميق فإنه لم يجعل الفضيلة أحد هذه العناصر وإنما مركباً منها. وفي هذا المركب، بالضبط، يتناقص الخطر في القيم، ويصاحب طغيانها على الوعي بالشلل. وطريقة أرسطو في معالجة هذه المسألة هي نموذج لأي معالجة أبعد لمشكلة المتقابلات»^(١).

ولابد للمرء أن يعترف أن معالجة أرسطو للفضائل يكشف حقيقة القول بأنه كان، على الأغلب، واقعاً تحت تأثير الموقف الجمالي اليوناني تجاه السلوك البشري، وهذه الحقيقة تظهر بجلاء في معالجته للإنسان صاحب «الروح العظيمة» والخُلُق الرفيع. ولابد أن فكرة الإله المصلوب كانت ستبدو بالنسبة له فكرة كريهة وبغيضة: وكانت على الأرجح ستبدو في نظره غير عقلانية وغير جمالية في آن معاً.

[٤] هناك افتراض سابق بالنسبة للسلوك الأخلاقي هو الحرية. لأن السلوك الأخلاقي لا يقال إلا على الأفعال الإرادية وحدها التي يتحمل الإنسان مسئوليتها، أعني الأعمال الإرادية بالمعنى الواسع للكلمة. فإذا ما قام إنسان بعمل ما تحت ضغط مادي خارجي، أو عن طريق الجهل، فإنه لا يمكن أن يكون مسئولاً عن هذا العمل، كما أن الخوف يقلل من الطابع الإرادي للفعل، إلا أن عملاً مثل القيام بقلب عربة رأساً على عقب، أثناء

هبوب عاصفة فإنه على الرغم من أنه عمل لا يقوم به رجل عاقل في الظروف العادية - فهو مع ذلك عمل إرادي لأنه يصدر عن الفاعل نفسه^(١). بالنسبة للجهل فإن من المؤكد أن أرسطو يُبدي بعض الملاحظات النافذة في صميم الموضوع. كما هي الحال، مثلاً، عندما يشير إلى أنه بينما الإنسان الذي يتصرف بدافع الغضب الشديد أو بتأثير السكر ربما يقال إنه يتصرف وهو في حالة جهل، لكن لا يمكن أن يقال إنه يتصرف نتيجة جهل؛ لأن الجهل نفسه يعود إلى الغضب أو إلى السكر. وهو يؤكد أن الفعل الذي يتم من خلال الجهل ليس فعلاً إرادياً، إذا ترتب عليه ندم الفاعل، فإذا فعل فعلاً، وهو لا يعلم، ولم يمتنع من فعله فلم يفعله طوعاً لأنه لم يعلمه - وهذا قول يصعب قبوله؛ لأنه بالرغم من الموقف التالي للفاعل من يكشف عن شخصيته بصفة عامة، أعني هل هو على وجه الإجمال إنسان صالح أو طالح، فإن ذلك لا يمكن أن يخدمنا في التفرقة بين الأفعال غير المرادة والأفعال غير الإرادية^(٢).

أما بالنسبة لموقف سقراط القائل بأن الإنسان لا يتصرف ضد معرفته، فإن أرسطو بالمناسبة يبين لنا أنه على وعي بحقيقة الصراع الأخلاقي^(٣). (لقد كان عالم نفس ممتاز عندما تغاضى عن هذه الفكرة)، لكنه عندما عالج المسألة من الناحية الصورية من حيث صلتها بضبط النفس والفسوق^(٤) - نجده يميل إلى التغاضي عن هذه الفكرة، ويشدد على أن الإنسان الذي يرتكب فعلاً خاطئاً لا يعلم في لحظة الفعل أنه عمل خاطئ. ومن المؤكد أن ذلك يمكن أن يحدث أحياناً، كما هي الحال مثلاً في تلك الأفعال التي تتم تحت ضغط الانفعال، إلا أن أرسطو لا يُسلم بشكل واضح بحقيقة أن الإنسان يمكن أن يقوم بأفعال متعمدة وهو يعرف أنها أعمال خاطئة، فضلاً عن أنه قد يكون عالماً بخطئه في لحظة قيامه بالفعل. ويمكن أن نلاحظ أنه نظراً لما يسمى بالطابع البشري الدقيق للأخلاق عند أرسطو، التي من خلالها يشرح معنى «الصواب» على أساس معنى الخير، فإنه

E. N. 1110 b 24 - 7.

(١)

E. N. 1110 b 18 FF.

(٢)

E. N. e.g. 1102 b 14 FF.

(٣)

E. N., H.

(٤)

يستطيع أن يجيب بقوله أنه حتى الرجل الفاسق الذي لا يتحكم في سلوكه يتصرف بناء على عقل سليم. وهذا صحيح. لكن الرجل الفاسق يمكن كذلك أن يعرف جيداً أن الفعل الذي يقوم به فعل خاطيء من الناحية الأخلاقية. والواقع أن أرسطو في الوقت الذي يرفض فيه صراحة نظرية سقراط. فإن هذه النظرية كانت إلى حد ما، مسيطرة عليه. لقد كان يفتقر إلى مفهوم صحيح عن الواجب. رغم أنه كان في ذلك يتفق فيما يبدو مع غيره من المنظرين اليونان قبل ظهور الرواقية، مع بعض التحفظات في حالة أفلاطون؛ فالعقل يمكن أن يكون خيراً أو مؤدياً إلى الخير دون أن يكون مع ذلك ملزماً بالمعنى الدقيق، بوصفه واجباً، إلا أن نظرية أرسطو الأخلاقية لا تضع في حسابها هذه التفرقة.

[٥] لم يكن لدى أرسطو - وأفلاطون من قبل - تصور واضح للإرادة، إلا أن وصفه - أو تعريفه - للاختيار - بأنه «عقل مُشته، أو شهوة عاقلة»، أو أنه «الاشتهاء المتروي في الأشياء التي تكون في قدرتنا»^(١) يبين لنا أنه كانت لديه فكرة ما عن الإرادة. لأنه لا يوحد بين الاختيار المُفضّل أو المميز وبين الرغبة في ذاتها أو العقل في ذاته^(٢). إذ يبدو أن وصفه للإرادة يشير إلى أنه ينظر إليها على أنها فريدة أو نسيج وحدها Sui generis (والواقع أن أرسطو يصرح بأن الاختيار يتعامل مع الوسائل وليس مع الغايات، ولكنه في استخدامه للكلمة سواء في كتاب «الأخلاق» ذاته أو في أي مكان آخر، لم يكن متسقاً)^(٣).

أما تحليل أرسطو للعملية الأخلاقية فهو كما يأتي :

(أ) الفاعل يرغب في غاية ما.

(ب) الفاعل يتروى فيرى أن (ب) هي الوسيلة المؤدية إلى (أ) (أي الغاية التي يريد الوصول إليها)، كما يجد أن (ج) هي الوسيلة إلى (ب) ... وهكذا.

(ج) حتى يدرك أن بعض الوسائل الجزئية المعينة قريبة من الغاية، أو بعيدة عنها، حسب ما تكون عليه الحالة. كما يدرك أنه فعل يستطيع القيام به هنا والآن.

E. N. 1139 b 4 - 5.

(١)

E. N. 1113 a 9 - 11.

(٢)

E. N. e.g. 1111 b 26 FF But CF e.g. 1124 a 20FF.

(٣)

(د) يختار الفاعل هذه الوسيلة التي تعرض نفسها أمامه على أنها يمكن استخدامها هنا والآن Hic and Nunc .

(هـ) يقوم بالفعل الذي نتحدث عنه. وهكذا فإن الإنسان يمكن أن يرغب في السعادة (والواقع أن أرسطو يعتقد أن الإنسان باستمرار يرغب في السعادة)، ومن ثم يرى أن الصحة وسيلة للسعادة، ويرى أن ذهابه إلى المشي والتريض هو أمر يستطيع أن يقوم به هنا والآن؛ فيختار تنفيذ هذا الفعل فيقوم ليمشي. ويمكن أن يكون هذا التحليل إفادة جيدة جداً للطريقة التي نركز بها على الأفعال من منظور الغاية: إلا أن الصعوبة تتمثل في السماح بأي إلزام أخلاقي حقيقي في مذهب أرسطو، على الأقل إذا نظرنا إليه في ذاته، ودون أي معالجة لاحقة قام بها الفلاسفة الذين جاءوا بعده.

ينتج من النظرية التي تقول إن النشاط الفاضل هو نشاط إرادي، طبقاً للاختيار - أن الفضيلة والرذيلة هما معاً في مقدورنا؛ وأن نظرية سقراط باطلة. صحيح أن الإنسان يمكن أن تتكون لديه عادة سيئة، تتمكن منه بحيث تصبح قوية فلا يستطيع أن يكف عن القيام بأعمال سيئة - من داخلها - تصدر على نحو طبيعي من تلك العادة؛ لكنه كان في استطاعته أن يحجم من هذه العادة في مهدها؛ ويمكن للإنسان أن يغيب ضميره فيفشل في لحظة ما في تمييز الصواب، إلا أنه هو نفسه مسئول عن هذا العمى (أو غياب الضمير) ومن جلب الجهل لنفسه. ويمكن أن يقال أن تلك هي الفكرة العامة لأرسطو. رغم أنه في معالجته الصورية لموقف سقراط، كما سبق أن رأينا، لم ينصف بما فيه الكفاية الضعف الأخلاقي والشر المطبق.

[٦] كثيراً ما تكون معالجة أرسطو للفضائل الأخلاقية، معالجة مستنيرة، تظهرنا على حسه المعتدل السليم وأحكامه الواضحة، فتجديده - مثلاً - للشجاعة بأنها وسط بين الاندفاع أو التهور وبين الجبن - يبدو عند تطويره أنه يحدد الطبيعة الصحيحة للشجاعة على نحو بارز، ويميزها عن صور الشجاعة الزائفة. وقل مثل ذلك في وصفه لفضيلة العفة أو الاعتدال بأنها وسط بين التهلك والتبذل أو فقدان الإحساس، وهذا الوصف يفيد في إبراز حقيقة العفة أو ضبط النفس، من حيث إن لذة اللمس لا تنطوي في ذاتها على موقف متطرف في التزمت تجاه الحس أو لذات الحواس. وإصراره - من ناحية أخرى - على أن

الوسط هو وسط «بالنسبة لنا نسبياً»، ولا يمكن تحديده حسابياً يظهرنا على نظرتة العملية التجريبية السليمة. وهو يلاحظ على نحو ناقد: «أنه إذا ما كانت عشرة أرتال^(١) من الطعام أكثر مما ينبغي بالنسبة لإنسان ما، ورتلان من الطعام أقل مما ينبغي، فإن مدرب التمرينات الرياضية لن يطلب ستة أرتال، لأن هذه الكمية قد تكون أكثر مما ينبغي، أو أقل مما ينبغي حسب الحالة، لأنها بالنسبة لشخص مثل «ميلون Milon»^(٢) قد تكون ضئيلة أكثر مما ينبغي؛ لكنها بالنسبة للشخص المبتدئ في التمرينات قد تكون أكثر مما ينبغي»^(٣).

ومع ذلك فيصعب أن ننكر (ومن يتوقع شيئاً غير ذلك؟) - أن هذه المعالجة للفضائل قد تحدت - إلى حد ما - بواسطة الذوق اليوناني المعاصر^(٤). وهكذا فإن نظرتة التي تقول إن صاحب الخلق الرفيع، ومن يحترم ذاته سوف يشعر بالعار من تلقي الفوائد أو الأرباح، ومن ثم من أن يضع نفسه في مرتبة دنيا، بينما على العكس سوف يقوم على الدوام برد المبالغ التي يتلقاها مع فوائد أكبر حتى يجعل صديقه مديناً له طبقاً للذوق اليوناني. (أو طبقاً لما يريده نيتشه) إلا أنه سيكون من الصعب أن يكون ذلك مقبولاً في كافة الأوساط. ونحن نجد مرة أخرى أن صورة الرجل النبيل أو صاحب الخلق الرفيع عند

(١) رطل انجليزي Pound، وهو حوالي ٤٥٣ جراماً، وهي في الأصل «منا» وكان وزنها حوالي ٤٩٠ جراماً (المترجم).

(٢) ميلون القروطوني الذي كان يحكي عنه أنه كان يأكل ثوراً كل يوم قارن تعليقات الدكتور عبد الرحمن بدوي على كتاب الأخلاق ترجمة إسحق بن حنين وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٦ ص ٩٥ (المترجم).

(٣) E. N. 1106 a 36 - b 4.

وهذا النص في الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين هو كما يلي: «إذا كان تناول عشرة «أمناء» من الطعام لإنسان ما كثيراً، وتناول «مناوين» قليلاً، فإن يشير معلم الرياضة بتناول ستة أمناء، فإن هذا المقدار إما أن يكون كثيراً أو قليلاً للمتناول له. وذلك أنه قليل بالنسبة إلى ميلون، كثير للمبتدئ في الرياضة» - قارن نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي السالفة الذكر ص ٩٥ (المترجم).

(٤) تصور الرجل الذي يدعي الشرف على الآخرين نظراً «لفضيلته» ونبله يبدو تصوراً كريهاً بالنسبة لنا، لكنه تصور ينحدر من تصور البطل عند هوميروس الذي يتوقع الشرف الذي يعود إليه.

أرسطو هي الرجل بطيء الخطى، عميق الصوت، الرزين في كلامه، وكل هذه الصفات هي، مما يتفق إلى حد كبير - مع الذوق الجمالي^(١).

الشعور	الفعل	الأفراط	الوسط	التفريط
الخوف	}	الجبن	الشجاعة	غير مسمى
الثقة بالنفس		التهور	الشجاعة	الجبن
لذات معينة خاصة باللمس		التهتك	العفة	التبذل
(ألم ينشأ من الرغبة في مثل هذه اللذات)				
}	اعطاء النقود	التبذير	الكرم	الشح
	أخذ النقود	الشح	الكرم	التبذير
	اعطاء النقود على نطاق واسع			
	ادعاء الشرف على نطاق واسع	الابتذال	الجلال النخامة	الخسة
	السعي وراء الشرف على نطاق ضيق.	الزهو	احترام النفس	التواضع
		الطموح	غير مسمى	انعدام الطموح
الغضب	}	سرعة الغضب	الدماثة	الخمود
المعاشرة الاجتماعية		قول الصدق عن النفس	الإخلاص في القول	
		تقديم لذات : عن طريق الاستمتاع بالحياة بصفة عامة التهريج	الظرف	الفضاظة
العار		التملق	حسن المعاملة	الوجوم
آلام بسبب حظ الآخرين أو سوء حظهم		الخبجل	التواضع	الوقاحة
		الحسد	المستقيم	الضئينة
			السخط	

E. N. 1124 b 9 - 1124 a 16.

(١)

ويضع سير «ديفيدروس» الجدول السابق للفضائل الأخلاقية كما عالجها أرسطو (راجع كتابه عن أرسطو ص ٢٠٣).

[٧] يعالج أرسطو في الكتاب الخامس من «الأخلاق» موضوع العدالة. وهو يفهم تحت كلمة العدالة:

(أ) كل ما هو قانوني أو شرعي.

(ب) الإنصاف والمساواة^(١).

أما النوع الأول من العدالة فهو «عدالة كلية» وهو من الناحية العملية يرادف طاعة القانون. لكن بما أن أرسطو يتصور قانون الدولة بشكل مثالي - على الأقل بمقدار ما يمتد ليشمل حياة الدولة كلها، ويفرض الأعمال الفاضلة، بمعنى الأعمال الفاضلة من الناحية المادية. (لأن القانون بالطبع لا يستطيع أن يفرض الأعمال الفاضلة من الناحية الصورية أو الذاتية) فإن العدالة الكلية - قليلاً أو كثيراً - ذات حدود مشتركة مع الفضيلة، منظوراً إليها من زاوية اجتماعية على أية حالة. ولقد كان أرسطو مثل أفلاطون - مقتنعاً تماماً بالوظيفة التربوية الإيجابية للدولة. وتعارض ذلك أتم المعارضة مع نظريات الدولة عند فلاسفة من أمثال: هربرت سبنسر في إنجلترا، وشوبنهاور في ألمانيا - اللذين رفضا الوظيفة الإيجابية للدولة، ووظائفها في القانون والدفاع عن الحقوق الشخصية - وأهمها جميعاً الدفاع عن الملكية الشخصية.

أما العدالة «الجزئية» فهي تنقسم إلى:

(أ) عدالة توزيعية التي تقسم فيها الدولة الخيرات على المواطنين تبعاً للنسب الهندسية أعني تبعاً للمجدارة والاستحقاق (وكما يقول بيرنت Burnet فقد كان المواطن اليوناني ينظر إلى نفسه على أنه شريك مساهم في الدولة أكثر منه دافع ضرائب).

(ب) عدالة علاجية. وتنقسم هذه العدالة انقساماً فرعياً إلى:

(١) تلك التي تتعامل مع الصفقات الإرادية (القانون المدني).

(٢) تلك التي تتعامل مع الصفقات اللاإرادية (القانون الجنائي). وتسير العدالة العلاجية بالنسبة الحسابية. ويضيف أرسطو إلى هذين القسمين الرئيسيين للعدالة الجزئية: العدالة التجارية وعدالة المقايضة أو التبادل.

والعدالة عند أرسطو هي وسط بين أن تفعل الظلم وأن تكون مظلوماً^(١). غير أنه يصعب قبول ذلك، فمن الواضح أنه أقحم الوسط هنا كيما يجعل العدالة على صعيد واحد مع الفضائل الأخرى التي سبق مناقشتها، فرجل الأعمال العادل، مثلاً في معاملاته هو الرجل الذي اختار أن يعطي الطرف الآخر حقه، وأن يأخذ نصيبه بالضبط دون أي ابتزاز للأموال. بدلاً من أن يعطي الآخر أقل من حقه، أو أن يأخذ لنفسه أكثر مما يستحق. أما إذا أعطى الطرف الآخر أكثر من حقه وقبل على نفسه أقل مما يستحق، فإن ذلك يكاد أن يكون رذيلة - أو أنه، بالضرورة، قد عومل معاملة ظالمة. غير أن أرسطو يستمر ليقول، وبسعادة أكثر، إذن العدالة ليست في الواقع وسطاً مثل الفضائل الأخرى، وإنما هي وسط بمعنى أنها تؤدي إلى وضع للأمور يقف وسطاً بين طريق يأخذ فيه (أ) أكثر مما ينبغي، وطريق يأخذ فيه (ب) أقل مما ينبغي^(٢).

وأخيراً يقدم أرسطو^(٣) تمييزاً قيماً للغاية بين الأنواع المختلفة من الفعل التي هي من الناحية المادية ظالمة. ويشير إلى أن القيام بفعل يؤدي إلى الإضرار بالآخر، حيث لا يكون الضرر متوقعاً أو مقصوداً - وأكثر من ذلك عندما لا ينتج الضرر عادة من ذلك الفعل - هو شيء مختلف أتم الاختلاف، عن حالتك إذا ما أقدمت على فعل يؤدي على نحو طبيعي إلى الإضرار بالآخر؛ لا سيما إذا كان الضرر متوقعاً ومقصوداً. إن هذه التميزات تتيح مجالاً للانصاف باعتباره نوعاً من العدالة، يفوق العدالة الشرعية أو القانونية، لأن هذه الأخيرة تعتبر عامة أكثر مما ينبغي بحيث تنطبق على جميع الحالات الجزئية .. وتلك هي طبيعة المنصف: أن يصحح الناموس، هناك حيث أغفل الناموس أن يقرر بسبب عموميته^(٤).

[٨] عندما يناقش أرسطو الفضائل العقلية فإنه يقسمها تبعاً لمملكتين عقليتين الأولى: هي الملكة العلمية التي نتأمل بواسطتها الموضوعات الضرورية التي لا تسمح بأي حدوث أو عَرَضية. والثانية: هي الملكة التقديرية (أو ملكة الظن) - وهي ملكة الرأي (أو الظن) التي تتعلق بالموضوعات الحادثة أو العارضة. أما الفضائل العقلية للملكة العلمية

E. N. 1133 b 30 - 2.

(١)

E. N. 1133 b 32FF.

(٢)

E. N. E, 8, 1135 . CF. Rhet. 1374 a 26 - b 22.

(٣)

E. N. 1137 b 26 - 7.

(٤)

فهي المعرفة المكتسبة أي: «الاستعداد الذي نستطيع بفضل القيام بالبرهنة»^(١). وما له علاقة بالبرهان، والعقل الحدسي (أو العياني) الذي ندرك بواسطته الحقيقة الكلية بعد تجربة عدد معين من الأمثلة الجزئية، ثم نجد بعد ذلك أن هذه الحقيقة، أو هذا المبدأ واضح بذاته^(٢). واتحاد العقل العياني والعلم - هو الحكمة النظرية، وهي تتجه نحو الموضوعات العليا، ومن المرجح أنها تشتمل لا فقط على موضوعات «الميتافيزيقا»، وإنما أيضاً على موضوعات الرياضيات والعلم الطبيعي. وتأمل هذه الموضوعات يشكل الحياة المثالية للإنسان: «يمكن تعريف الحكمة أو الفلسفة بأنها الجمع بين العقل الحدسي والعلم، أو أنها المعرفة العلمية لمعظم الأشياء النفسية، ثم تضع على رأسها تاج الكمال إن صح التعبير...» وتكرّم المعرفة وتبجل بسبب موضوعها. ويلاحظ أرسطو أنه سيكون من الخلف Absurd أن نقول عن العلم السياسي إنه أعلى أنواع المعرفة، ما لم يكن البشر هم أعلى الموجودات جميعاً - وهو ما لا يؤمن به أرسطو^(٣): «فهنالك في العالم موجودات من طبيعة إلهية أكثر من الإنسان، مثلاً: السماوات المليئة بالنجوم التي بُني منها العالم، إذا ما اقتصرنا على الاستشهاد بما هو بين للعيان. ومن هذه الاعتبارات نبين أن الحكمة هي علم وعقل عياني معاً للأمور ذات المرتبة العليا بطبيعتها»^(٤).

وفضائل الفن أو الصنعة Art «هي استعداد ما، مصحوب بقاعدة صادقة، وقادر على الإنتاج»^(٥). والحكمة العملية أو الفطنة «هي استعداد مصحوب بقاعدة صادقة، قادرة على الفعل، في مجال ما هو خير أو شرير بالنسبة إلى إنسان»^(٦). وتنقسم الفطنة - داخلياً - تبعاً للموضوعات التي تهتم بها. (أ) فإذا ما تعلقت بخير الفرد فهي فطنة بالمعنى الضيق. (ب) وهي إذا تعلقت بالأسرة وتدبير المنزل تسمى «علم الاقتصاد». (ج) وهي إذا اهتمت بالدولة سُميت بالعلم السياسي بالمعنى الواسع. وهذا الأخير - أعني علم

E. N. 1139 b 31 - 2.

(١)

E. N. 2, 6 1140 b 31 - 1141 a 8.

(٢)

E. N. 1141 b 9 - 2.

(٣)

E. N. 1141a 33 - b 3.

(٤)

E. N. 1140a 9 - 10, 20 - 21.

(٥)

E. N. 1140 b 4 - 6.

(٦)

السياسة بالمعنى الواسع - ينقسم داخلياً بدوره إلى (أ) ملكة التشريع أو العمارة، وهي السياسة بالمعنى الضيق. (ب) ملكة الإدارة أو الملكة التابعة. وتعود الملكة الأخيرة إلى الانقسام داخلياً إلى (أ) ملكة التروي، و(ب) ملكة قضائية^(١). (ومن المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من هذه التقسيمات فهي في الحقيقة فضيلة واحدة تسمى بالحكمة العملية فيما يتعلق بالفردية وتسمى بالسياسة إذا تعلقت بخير الدولة).

ويقول أرسطو: إن الحكمة العملية تتعلق بالقياس العملي فمثلاً (أ) هي الغاية. و(ب) هي الوسيلة: ومن ثم فلا بد أن تنتج (جـ). (وإذا كان أرسطو قد واجه صعوبة وهي أن ذلك لا يعطينا سوى أمر افتراضي، وليس أمراً مطلقاً، فربما أجاب بأن الغاية في المسائل الأخلاقية هي السعادة. ولنا كانت السعادة هي الغاية التي يسعى إليها الجميع، ولا يستطيعون التوقف عن البحث عنها، لأنهم يبحثون عنها بالطبيعة، والأمر الذي يعتمد على اختيارنا للوسيلة إلى هذه الغاية، يختلف عن الأمر الذي يعتمد على الوسائل إلى غاية ما تم اختيارها بحرية. وعلى حين أن الأمر الأخير افتراضي فإن الأمر الأول مطلق). إلا أن أرسطو - بحسه السليم المعتاد - يعترف صراحة أن بعض الناس قد يكون لديهم معرفة بالفعل الصواب من خبرتهم في الحياة، رغم أنه ليس لديهم فكرة واضحة عن المبادئ العامة. ومن ثم كان من الأفضل أن نعرف نتيجة القياس العملي بدون المقدمة الكبرى، أفضل من أن نعرف المقدمة الصغرى بدون أن نعرف النتيجة^(٢).

أما بالنسبة لوجهة نظر سقراط القائلة بأن كل فضيلة هي شكل من الفطنة، فيعتقد أرسطو أن سقراط أصاب في جانب، وأخطأ في جانب آخر «لقد أخطأ عندما اعتقد أن كل فضيلة هي شكل من أشكال الفطنة، لكنه أصاب عندما ذهب إلى أنه لا يمكن للفضيلة أن توجد بدون الفطنة»^(٣). ويذهب سقراط إلى أن جميع الفضائل هي أشكال من العقل (بما

(١) يقول أرسطو: «الأنواع الأخرى (من الفطنة) منها ما يسمى «بالاقتصاد المنزلي»، ومنها ما يسمى «التشريع»، ومنها ما يسمى «السياسة». وهذه الأخيرة تنقسم إلى «سياسة متروية وسياسة قضائية». راجع «الأخلاق» لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين» نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩ ص ٢١٩ - ٢٢٠ (المترجم).

E. N. 1141 b 14 - 22.

(٢)

E. N. 1144 b 19 - 21.

(٣)

أنها أشكال من المعرفة) إلا أن أرسطو يذهب إلى أن الحقيقة هي أنها جميعاً معقولة. «الفضيلة ليست هي فقط الموقف الصحيح والمعقول، وإنما هي الموقف الذي يؤدي إلى الاختيار الصحيح والمعقول. والاختيار الصحيح والمعقول في مثل هذه المسائل هو ما نقصده بالفطنة»^(١). ومن ثم فالفطنة ضرورية للرجل الفاضل حقاً: (أ) بوصفها امتياز الجانب الجوهرى في طبيعتنا. و(ب) من حيث إنه لا يمكن أن يكون هناك اختيار صحيح بدون الفطنة والفضيلة معاً، على اعتبار أن الأخيرين يضمنان الاختيار الصحيح، أما الأول الاختيار الصحيح فهو يستهدف بلوغها»^(٢). غير أن الفطنة أو الحكمة العملية ليست هي نفسها البراعة أو المهارة، إذ إن المهارة ملكة وقدرة تمكن الإنسان من العثور على الوسيلة الصحيحة لأية غاية جزئية. إن أي محتال قد يكون بارعاً أو ماهراً جداً في اكتشاف الوسيلة لبلوغ غايته الوضيعة. ومن ثم فالبراعة أو المهارة المحض تختلف عن الفطنة، لأنها تفترض الفضائل سلفاً، وترادف البصيرة الأخلاقية^(٣). إن الفطنة لا يمكن أن توجد بدون البراعة أو المهارة، لكنها لا يمكن ردها إلى البراعة، لأنها فضيلة أخلاقية. وبعبارة أخرى الفطنة هي المهارة التي تتعامل مع الوسائل المؤدية إلى بلوغ الغاية - ليست غاية من أي نوع، وإنما الغاية الحقيقية للإنسان والتي هي أفضل غاية للإنسان، وهي الفضيلة الأخلاقية التي تمكنه من اختيار الغاية الصحيحة، وهكذا فإن الفطنة تفترض سلفاً الفضيلة الأخلاقية. ولقد كان أرسطو على وعي تام بأن الإنسان يمكن أن يفعل الفعل الصواب الذي ينبغي عليه أن يؤديه، دون أن يكون رجلاً خيراً. فهو لا يكون خيراً إلا إذا صدر فعله عن اختيار أخلاقي وتمّ لأنه خير^(٤). ولهذا السبب كانت الفطنة ضرورية.

ويوافق أرسطو على أن من الممكن أن تكون لديك فضائل «طبيعية» تنفصل الواحدة منها عن الأخرى. (فقد يكون الطفل، مثلاً، شجاعاً على نحو طبيعي، دون أن يكون في نفس الوقت مهذباً). لكن لكي تكون لديك فضيلة أخلاقية بالمعنى الحقيقي، كاستعداد

E. N. 1144 b 26 - 8.

(١)

E. N. 1145 a 2 - 6.

(٢)

E. N. 1144 a 33 FF.

(٣)

E. N. 1144 a 13 FF.

(٤)

عقلي، فإن الفطنة تكون ضرورية. وفضلاً عن ذلك «إذا ما وجدت فضيلة واحدة هي فضيلة الفطنة، فإن جميع الفضائل تنتج عنها بالضرورة»^(١) ومن هنا كان سقراط على حق بمعنى، وعلى خطأ، بمعنى آخر فهو باعتقاده أن كل الفضائل أشكال من الفطنة، قد ارتكب خطأ، لكنه أصاب تماماً حين قال: إن الفضائل لا يمكن أن توجد بدون فطنة. ويلاحظ أرسطو في «الأخلاق إلى أيديموس» أن جميع الفضائل عند سقراط هي أشكال من المعرفة^(٢)، فإذا ما عرفت مثلاً معنى العدالة، فإنك تصبح رجلاً عادلاً في الحال، تماماً مثلما أننا نصبح علماء هندسة في نفس اللحظة التي نعرف فيها علم الهندسة. ويرد أرسطو على ذلك بقوله إننا لا بد أن نفرق بين العلم النظري وبين العلم المنتج. «فأنا لا أريد أن أعرف ما هي الشجاعة، بل أريد أن أكون شجاعاً، ولا أريد أن أعرف معنى العدالة، بل أريد أن أكون عادلاً...». كذلك يلاحظ في «الأخلاق الكبرى»^(٣). «أن أي شخص يعرف ماهية العدالة لا يكون عادلاً في الحال». بينما يقارن في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أولئك الذين سوف يصبحون أخياراً بالمعرفة النظرية المحض، بأولئك المرضى الذين يصغون بانتباه إلى ما يقوله الطبيب ثم لا يتبعون أيّاً من تعاليمه^(٤).

[٩] ويرفض أرسطو أن تكون اللذات بما هي كذلك سيئة أو شريرة. صحيح أن اللذة لا يمكن أن تكون هي الخير - كما اعتقد «أيديموس» - ذلك لأن اللذة هي المصاحب الطبيعي لنشاط لا يعوقه شيء (كما لو كانت ضرباً من اللون يلحق بالنشاط) وهي النشاط الذي ينبغي أن نصبو إليه وليس هو اللذة المصاحبة. إن علينا أن نختار أنشطة معينة، حتى إذا لم ينتج عنها أية لذة^(٥). وليس صحيحاً أن يقال إن جميع اللذات مرغوب فيها، لأن الأنشطة التي تلحق بلذات معينة مكروهة.

لكن إذا لم تكن اللذة هي الخير، فلا ينبغي أن نقع في الطرف المضاد فنقول إن كل لذة خطأ لأن بعض اللذات مكروهة. والواقع أننا قد نقول حقاً - فيما يرى أرسطو - أن اللذات المكروهة ليست سارة في الواقع. تماماً مثلما أن اللون الأبيض قد لا يبدو أبيض

E. N. 1144 b 32 - 45 a 2.

(١)

E. E. 1216 b 3 - 26.

(٢)

M. M. 1183 b 15 - 16.

(٣)

E. N. 1105, b 12 - 18.

(٤)

E. N. 1174 a 7 - 8.

(٥)

في عيون قليلة. وربما كانت هذه الملاحظة مقنعة للغاية: وأشد إقناعاً ملاحظة أرسطو القائلة إن اللذات نفسها قد تكون مرغوبة، لكن ليس عندما نبلغها بهذه الطريقة. وأشد من ذلك إقناعاً قوله إن اللذات تختلف نوعياً تبعاً للأنشطة التي جاءت منها^(١).

ولا يوافق أرسطو على أن اللذة هي «تمام النقصان.. Replenishment» فحسب. أعني أن الألم لا يبلغها في الحالات الطبيعية، وأن اللذة هي إتمام لهذا النقص. صحيح فعلاً أنه فيما يوجد تمام النقصان تكون هناك لذة. وحيثما يكون هناك نفاذ يكون هناك ألم (أو حزن) لكننا لا نستطيع أن نعمم القول من اللذة، فنقول: إنها تمام النقصان الذي كان يسبقه ألم «فاللذات التعليمية ليس فيها حزن أو ألم. وهي من اللذات الحسية وكذلك اللذات الأخرى مثل الشم، واللمس، والسمع. ككثير من المناظر والأصوات، وأخيراً الآمال والذكريات - تلك نماذج من اللذة لا تنطوي على ألم يسبقها»^(٢). اللذة هي إذن، شيء إيجابي ونتيجتها هي إتمام ممارسة القدرة. وتختلف اللذات نوعياً تبعاً لخاصية الأنشطة التي تلحق بها، ولا بد أن يكون معيارنا لما هو لاذ، وما هو غير لاذ حقاً هو الرجل الخير. (ويشدد أرسطو على أهمية تدريب الأطفال على محبة وكرهية الأشياء الصحيحة، التي من أجلها يستخدم المعلم اللذة والألم، (كنوع من التوجيه)^(٣)). وبعض اللذات لا تكون لاذة إلا عند أولئك الذين هم بطبيعتهم فاسدون: أما اللذات الحقيقية للإنسان فهي تلك التي تصاحب الأنشطة المناسبة للإنسان «أما اللذات الأخرى فهي مثل الأنشطة التي تصاحبها، فلن تكون كذلك إلا بمعنى ثانوي وجزئي»^(٤).

يتضح من كل هذه المناقشة لموضوع اللذة ما كان يملكه أرسطو من حس سليم وبصيرة سيكولوجية. وقد يظن البعض أنه بالغ في التشديد على اللذات ذات النشاط العقلي والنظري الخالص، لكنه تجنب بدأب جميع المواقف المتطرفة، ورفض أن يوافق على ما يقوله «أيديموس» من ناحية أن اللذة هي الخير، أو ما يقوله «سبسيوس» من ناحية أخرى على أن جميع اللذات سيئة أو شريرة.

E. N. 1173 b 20 - 31.

(١)

E. N. 1173 b 16 - 19.

(٢)

E. N. 1172 a 19 - 25.

(٣)

E. N. 1176 a 22 - 9.

(٤)

[١٠] ويخصر أرسطو الكتابين الثامن والتاسع من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لموضوع الصداقة. وهو يقول إن الصداقة «هي إحدى الفضائل أو أنها تنطوي على فضيلة. وفضلاً عن ذلك فهي إحدى الضرورات الأولية للحياة»^(١). ويميل أرسطو إلى تقديم صورة مركزة إلى حد ما، عن الصداقة. ومن ثم نراه يشدد على حاجتنا إلى الأصدقاء في فترات حياتنا المختلفة. ويذهب إلى أن الإنسان في حالة الصداقة يحب نفسه، وقد يظن مَنْ يسمع ذلك لأول وهلة أنه ضرب من الأنانية. إلا أن أرسطو يحاول التوفيق بين الأنانية والغيرية بأن يشير إلى ضرورة التمييز في الاستخدامات المختلفة لمصطلح «حب الذات». فبعض الناس يجهدون أنفسهم بقدر المستطاع للحصول على المال، أو على الشرف، أو لذات الجسد، ونحن نقول عن هؤلاء: إنهم يحبون أنفسهم على سبيل اللوم. وهناك آخرون من أفاضل الناس حريصون على التفوق في ميدان الفضيلة والأفعال النبيلة. وهؤلاء - رغم حبهم لأنفسهم - فإننا لا نلومهم على ذلك. والنوع الأخير من البشر «سوف يتخلى عن الجري وراء المال ليتيحوا الفرصة للصديق لينال منه أكثر. لأن المال يذهب إلى الصديق بينما الفعل النبيل يبقى له، فالجيد والخير الأجود يصير لذاته. وقل مثل ذلك بالنسبة لجميع ألوان الشرف والمناصب. [أو أنواع الكرامات والرياسات، فإنه يبذل هذه لصديقه]^(٢) غير أن الصورة التي يتخلى فيها المرء عن المال أو المنصب لصديقه ليحصل هو على نبل العمل ليست صورة مقبولة تماماً. إلا أن أرسطو، بغير شك - كان على صواب في ملاحظة أنه يمكن أن يكون هناك نوع حسن من «حب الذات»، كما يمكن أن يكون نوعاً سيئاً تماماً. (الواقع أننا مضطرون لحب أنفسنا لنجعل أنفسنا على خير وجه ممكن). وهناك فكرة أسعد حظاً عند أرسطو هي قوله: إن علاقة المرء بصديقه هي نفسها علاقته بنفسه ما دام الصديق هو ذات ثانية^(٣). وبعبارة أخرى إن تصور الذات قابل للامتداد، ويمكن أن ينمو ليشمل الأصدقاء الذين تصبح سعادتهم أو يؤسهم، نجاحهم أو فشلهم هي سعادتنا أو يؤسنا نجاحنا أو فشلنا. وفضلاً عن ذلك فإن ملاحظاته العابرة مثل «تعتمد الصداقة على أن تحب أكثر من أن

E. N. 1155 a 3 - 5.

(١)

E. N. 1169 a 27 - 30.

(٢) وقارن الترجمة العربية القديمة ص ٣٢٣.

E. N. 1166 a 30 - 2.

(٣)

« أن يكون عند الصديق كما هو عند ذاته، من أجل أن الصديق هو هو » الترجمة العربية ص ٣١٤.

تكون محبوباً»^(١). «أو أن الناس يريدون الخير لأصدقائهم من أجل ذاتهم»^(٢). فهي تبين لنا أن هذه النظرة إلى الصداقة لم تكن أنانية بالدرجة التي توحى بها كلماته أحياناً. وفي استطاعة المرء أن يكتشف أن تصور أرسطو للصداقة هو تصور واسع للغاية - وذلك من التقسيم الذي يقدمه للأشكال المختلفة من الصداقة:

(أ) هناك في أدنى السلم صداقة المنفعة، فأولئك الذين يحبون أصدقاءهم لا لذاتهم، وإنما لنفع أو ميزة يتلقونها منهم^(٣). ومثل هذه الصداقة ضرورية للإنسان طالما أنه ليس مكتفياً بذاته اقتصادياً، وصداقة رجال الأعمال هي من هذا القبيل.

(ب) صداقة اللذة أو المتعة، وهي تتأسى على المتعة الطبيعية التي يشعر بها الناس في صحبة أقرانهم لا سيما الشباب «لأن الشباب يعيشون على المشاعر، وأعينهم على متعتهم الخاصة، وعلى اللحظة الراهنة»^(٤). غير أن هذين النوعين من الصداقة غير مستقرين فعندما يغيب الدافع إلى الصداقة - المنفعة أو المتعة - تغيب الصداقة أيضاً.

(ج) صداقة الخير، وهذا النوع من الصداقة هو الصداقة الكاملة وهي تدوم ما دام الصديقان يحتفظان بخلقهما، و«الفضيلة» - فيما يقول أرسطو «شيء دائم».

وكما نتوقع لم يسق أرسطو ملاحظات قليلة عن موضوع الصداقة - التي إن لم تكن عميقة فهي ثابتة وفي صميم الموضوع - ويمكن تطبيقها لا فقط على الصداقة الطبيعية، بل أيضاً على الصداقة التي تعلو على الطبيعة مع سيدنا المسيح. فهو يلاحظ مثلاً أن الصداقة تختلف عن المحبة من حيث إن الأخيرة مشاعر بينما الأولى عادة مدربة للذهن^(٥). وأن «الرغبة في الصداقة تنمو بسرعة، إلا أن الصداقة نفسها لا تفعل ذلك»^(٦).

(١) E. N. 1159 a 27 - 8.

(٢) E. N. 1157 b 31 - 2.

(٣) E. N. 1156 a 10 - 12.

(٤) E. N. 1156 a 31 - 3.

(٥) إقحام لا معنى له لفكرة دينية لا سيما وأن أرسطو يقول صراحة: «إنه لا يمكن أن يكون هناك صداقة مع الله، فإذا كان يمكن أن نحبه فهو لا يمكن أن يبادلنا الحب» (الترجم). E. N. 1156 a 31 - 3.

(٦) E. N. 1156 b 31 - 2.

يقول أرسطو: «إن الله لا يحتاج إلى صديق ما دامت الألوهية هي «تمام وجوده» لكننا نحتاج إلى صديق أو أصدقاء ما دام صالحننا العام يتضمن شيئاً يجاوزنا» (E. N. 1245 b 14 - 19.)

[١١] «إذا كانت السعادة نشاطاً يسير طبقاً للفضيلة، فمن المنطقي أنها ينبغي أن تسير طبقاً لأعلى الفضائل، وسوف يكون ذلك أفضل جانب فينا»^(١). والملكة التي تشكل ممارستها السعادة الكاملة هي - في رأي أرسطو - ملكة التأمل، ويعني بها ملكة النشاط العقلي أو الفلسفي، ويظهرنا ذلك على موقفه العقلي الذي شارك فيه أفلاطون. أما العلاقة الدقيقة بين الفعل الأخلاقي والنوع الأعلى من السعادة البشرية فقد تُركت غامضة. وإن كان أرسطو قد أوضح بما فيه الكفاية في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أنه بدون الفضيلة الأخلاقية تغدو السعادة الحقيقية مستحيلة.

ويقدم أرسطو مبررات متعددة لقوله إن أعلى سعادة للإنسان إنما تكمن في المعرفة العقلية: -^(٢).

(أ) العقل أعلى ملكة في الإنسان، والتأمل النظري هو أعلى نشاط للعقل.

(ب) في استطاعتنا أن نبقي على هذه الصورة من النشاط لفترة أطول من أي نشاط آخر - أطول مثلاً من الممارسة البدنية.

(ج) المتعة أو اللذة هي أحد عناصر السعادة «وتعترف الفلسفة بأكثر ألوان النشاط متعة وهو ما يتجلى فيه الامتياز البشري نفسه». (وتبدو الملاحظة الأخيرة تافهة - على غير المعتاد - حتى بالنسبة لأرسطو نفسه، فهو يضيف «تبدى متع الفلسفة نفسها - على الأقل - على أنها معتمدة ونقية بشكل رائع، وليس ذلك في الواقع غريباً أو مدهشاً إذا كانت حياة الشخص الذي يعرف أكثر إمتاعاً من حياة المتعلم...»).

(د) الفيلسوف شخص مكتف بنفسه أكثر من أي إنسان آخر، فهو في الواقع لا يستطيع الاستغناء عن ضرورات الحياة أكثر مما يستطيع الآخرون.

(ويعتقد أرسطو أن الفيلسوف يحتاج إلى الخيرات الخارجية بدون إسراف كما يحتاج إلى الأصدقاء) لكنه في الوقت ذاته «يستطيع المفكر أن يتابع دراساته في عزله، وكلما كان مفكراً حقاً، كان قادراً على أن يفعل ذلك...». والتعاون مع الآخرين يساعده مساعدة كبرى لكنه إذا افتقر إليه، فإن المفكر قادر أكثر من غيره على المضي قدماً بدونه.

E. N. 1177 b 12 - 13.

(١)

E. N. k. 7.

(٢)

(هـ) الفلسفة تُحب لذاتها، لا من أجل أية نتائج تعود علينا منها. وفي مجال النشاط العملي لا يكون الفعل في ذاته مرغوباً؛ وإنما يكون المرغوب الوصول إلى بعض النتائج عن طريق هذا النشاط كما أن الفلسفة ليست وسيلة لغاية أبعد.

(و) قد يبدو أن السعادة تتضمن وقت فراغ. «غير أن الحكمة العملية تجد مجال نشاطها في الحرب أو السياسة التي لا يمكن أن يقال إنها استخدامات لتمضية وقت الفراغ - على الأقل بالنسبة للحرب قبل كل شيء».

إن الإنسان يجد سعادته الكاملة، إذن، في ممارسة العقل. وفي ممارسة ذلك العقل في أنبل الموضوعات، شريطة أن تمتد لتغطي «فترة كاملة من السنين». ومثل هذه الحياة تعبر عن العنصر الإلهي في الإنسان، وسوف نرفض الإصغاء إلى أولئك الذين ينصحوننا - بما أننا بشر وفانون - أن ندبر الأشياء التي هي بشرية وفانية. بل على العكس علينا أن نحاول - قدر المستطاع - أن نحبط جانبنا الفاني وأن نفعل كل ما نستطيع لنعيش الحياة التي يتطلبها أعلى عنصر فينا. إذ على الرغم من أنه ليس سوى جزء صغير فينا، فإنه مع ذلك من حيث قوته وقمته يفوق جميع الأجزاء الأخرى. طالما أنه يسيطر على الكل وأفضل من الكل. وبالتالي سيكون غريباً أن لا نختار الحياة التي تحقق ذاتنا الحققة، وإنما نحقق شيئاً آخر غير أنفسنا^(١).

ما هي الموضوعات التي بدرجها أرسطو بين موضوعات التأمل النظري؟. إنه يُدرج . يقيناً، موضوعات الميتافيزيقا والرياضيات التي لا تتغير. لكن هل يدرج معها موضوعات العلم الطبيعي؟ ربما فقط من حيث أنها ليست حادثة أو عَرَضية، طالما أن أعلى أنشطة الإنسان هي، كما سبق أن رأينا - تهتم بالموضوعات التي لا تكون حادثة أو عَرَضية. ويجعل أرسطو العلم الطبيعي في كتاب «الميتافيزيقا»^(٢)، فرعاً من الحكمة النظرية، رغم أنه في مكان آخر من «الميتافيزيقا»^(٣) يذهب إلى أنه أيضاً دراسة للأحداث

E. N. 1177 b 26 - 1178 a 8.

(١)

Metaph1005 b 2, 1026 a 18 - 19 .

(٢)

(٣) قارن مثلاً كتاب الميتافيزيقا FF 1069 a 30 حيث يقول أرسطو: إن علم الطبيعة لا يدرس فقط موضوعات أزلية، وإنما يدرس كذلك موضوعات حسية قابلة للفناء.

العارضة، ومن ثم فلا يمكن أن ينتمي «علم الطبيعة» إلى «التأمل» إلا من حيث إنه دراسة للعنصر الضروري الذي لا يتغير في الأحداث العارضة التي تتألف منها موضوعات الطبيعة.

أعلى موضوع للميتافيزيقا هو «الله». لكن أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لا يدرج صراحة الموقف الديني الذي عبر عنه في تعريف، الحياة المثالية، الموجود في كتابه الأخلاق إلى «أيديموس» - وأعني به «العبادة وتأمل الله»^(١). أما السؤال: أكان أرسطو يريد أن يفهم هذا الموقف للعبادة الدينية في صورة الحياة المثالية الموجودة في «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أو أنه غاب عن ذهنه هذا الموقف الديني المبكر؟ - فذلك أمر لا نستطيع أن نحسمه. وعلى أية حال فقد كان لمعالجته للتأمل تأثير عظيم على الفلسفة بعده، على الأقل عند الفلاسفة المسيحيين الذين وجدوا أن اعتناقها يفيد أغراضهم على نحو طبيعي. ولقد وجد الموقف العقلي الأرسطي صداه في تعاليم القديس توما الأكويني القائلة بأن ماهية «الرؤية الجميلة» تعتمد على نشاط العقل أكثر مما تعتمد على إرادة الفعل على اعتبار أن العقل هو الملكة التي نملكها، أما الإرادة فهي الملكة التي بواسطتها نتمتع بالموضوع الذي يستحوذ عليه العقل فعلاً^(٢).

(١) 1249 b 20 لقد سبق أن ذكرتُ (عندما عالجت ميتافيزيقا أرسطو) قولاً مأثوراً للفيلسوف في «الأخلاق الكبرى» (32 - 12058 b 26) أنه لا يمكن أن يكون هناك حديث عن صداقة مع الله. لأنه إذا كان متاحاً لنا أن نحبه، فإنه لا يستطيع أن يبادلنا الحب (المؤلف).

C. F. eg. Summa Theologica Ia q. 26, art. 2.

(٢)

«السياسة»

[١] الدولة (وأرسطو يعني بالدولة دولة - المدينة عند اليونان) - كأى مجتمع آخر، توجد من أجل غاية ما. وغاية الدولة في هذه الحالة هي الخير الأقصى للإنسان: حياته العقلية والأخلاقية. والأسرة هي أول تجمع نشأ أو وجد من أجل الحياة، لتزويد البشر بمتطلبات الحياة اليومية^(١). وعندما تتجمع عدة عائلات معاً، وتظهر متطلبات أكثر من الحاجات اليومية تريد أن تُلبى تظهر القرية إلى الوجود؛ ثم تتجمع عدة قرى معاً فإنها تشكل مجتمعاً أكبر «يكفي ذاته تماماً أو تقريباً»^(٢). وهكذا تظهر الدولة إلى الوجود؛ فالدولة تظهر إلى الوجود من أجل أغراض الحياة فحسب. لكنها تواصل الوجود من أجل الحياة الصالحة أو الخيرة. ويصرّ أرسطو على أن الدولة تختلف عن الأسرة، والقرية، لا فقط اختلافاً كمياً فحسب، وإنما اختلافاً كيفياً ونوعياً أيضاً^(٣). ففي الدولة وحدها يستطيع الإنسان أن يعيش حياة فاضلة، بالمعنى الكامل لهذه الكلمة. وما دامت الحياة الفاضلة للإنسان هي الغاية الطبيعية، فلا بد أن نقول عن الدولة إنها مجتمع طبيعي. (ومن ثم أخطأ السوفسطائيون في اعتقادهم أن الدولة هي من خُلِقَ العرف فحسب). «من الواضح أن الدولة هي من خُلِقَ الطبيعة، وأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع. ومنّ يوجد بالطبيعة لا بالصدفة، بلا دولة، إما أن يكون فوق البشر أو أدنى منهم»^(٤). إن موهبة الكلام عند الإنسان تدل بوضوح على أن الطبيعة، قد أعدته لحياة اجتماعية، بل حياة اجتماعية في صورتها الكاملة، وتلك في نظر أرسطو هي الدولة. إن الدولة أسبق من الأسرة، ومن الفرد، بمعنى أنه في حين أن الدولة ككل تكفي نفسها، فلا الفرد ولا الأسرة يكفيان

Pol. 1252 b 13 - 14 .

(١)

Pol. 1252 b 28 FF .

(٢)

Pol. 1252 a 8 - 23 .

(٣)

Pol. 1253 a I - 4 .

(٤)

نفسيهما. «إنَّ مَنْ يعجز عن الحياة في مجتمع، أو مَنْ لا يحتاج إلى غيره لأنه يكفي نفسه لابد أن يكون إما حيواناً أو إلهاً»^(١).

وجهة النظر الأفلاطونية الأرسطية عن الدولة بوصفها ممارسة الوظيفة الإيجابية لخدمة غاية الإنسان، وتوجيه الحياة الفاضلة، أو اكتساب السعادة، وبوصفها أسبقية طبيعية (متميزة عن الأسبقية الزمنية) على الفرد والأسرة - هذه الوجهة من النظر أثرت تأثيراً كبيراً في الفلسفة التالية. ولقد كان من الطبيعي أن يعالجها الفلاسفة المسيحيون في العصر الوسيط نظراً إلى الأهمية التي ألحقوها، بحق، إلى الفرد والأسرة. ونظراً لأنهم قبلوا مجتمعاً كاملاً آخر هو مجتمع «الكنيسة الذي كانت غايته أعلى من غاية الدولة» (وأيضاً نظراً إلى أن مفهوم دولة - الأمة كان متخلفاً - نسبياً - خلال العصور الوسطى). لكن علينا أن نتذكر فحسب هيجل في ألمانيا، وبرادلي وبوزانكيت في إنجلترا. لتتحقق من أن التصور اليوناني للدولة لم يقنَّ ببناء الحرية اليونانية. فضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أنه تصور يمكن المبالغة فيه - وقد بُولغ فيه فعلاً - (لا سيما عندما غابت الحقيقة المسيحية - ومن ثمَّ عجزت عن أن تعمل على تصحيح هذه المبالغة أحادية الجانب) - فإنه تصور أكثر ثراءً وصدقاً من تصور الدولة عند هربرت سبنسر - مثلاً؛ لأن الدولة توجد لرخاء المواطنين الزماني أعني لغاية إيجابية وليس لمجرد غاية سلبية فحسب. وهذا التصور الإيجابي للدولة يمكن دعمه تماماً دون أن تفسره مبالغات الدولة الشمولية عند الصوفية. لقد كان أفق أرسطو محدوداً - قليلاً أو كثيراً - بحدود دولة المدينة اليونانية (رغم صلته بالإسكندر) - ولم تكن لديه سوى فكرة ضئيلة عن الأمم والامبراطوريات - ومع ذلك فقد نفذ عقله إلى ماهية الدولة ووظيفتها أفضل مما فعل منظرو «دعه يعمل» والمدرسة البريطانية من لوك حتى سبنسر.

[٢] اقتصرت معالجة أرسطو في كتاب «السياسة» - كما هو موجود بين أيدينا - للأسرة، من الناحية العملية، على مناقشة علاقة السيد - والعبد، واكتساب الثروة، فالرق (والعبد عند أرسطو هو مجرد آلة حية للعمل - أعني أنه يعين سيده على الحياة) مؤسس

على الطبيعة. «منذ لحظة الميلاد بعض الناس كُتِبَ عليهم الخضوع والطاعة، والبعض الآخر الحكم والسيطرة»^(١). فمن الواضح أن «بعض البشر أحرار بالطبيعة، وبعضهم الآخر عبيد بالطبيعة، والرق بالنسبة لهؤلاء حق ومفيد»^(٢). وربما بدت هذه النظرة بشعة بالنسبة لنا الآن، إلا أننا لا بد أن نذكر أن ماهية نظرية أرسطو تقوم على اختلاف الناس في قدراتهم العقلية والبدنية، وهم، من ثم، يصلحون للقيام بوظائف مختلفة في المجتمع؛ ونحن نأسف لأن أرسطو قَتَنَ نظام الرق المعاصر له. وإن كان هذا التقنين كان - على نطاق واسع - ظاهرة تاريخية طارئة. إذ جردناها من أعراضها التاريخية والمعاصرة، فإن الملام على ذلك ليس هو الاعتراف بأن البشر مختلفون في قدراتهم وقابليتهم للتكيف (وحقيقة ذلك أوضح من أن تحتاج إلى مزيد من الشرح) - وإنما القسمة الثنائية المسرفة في الصرامة والتزمت بين نوعين من البشر والميل إلى اعتبار «طبيعة العبد» شيئاً أقل من الطبيعة البشرية - غير أن أرسطو خَفَّفَ من قبول وعقلنة الرق بإصراره على أن السيد ينبغي ألا يسيء استخدام سلطته، ما دامت مصالح السيد والعبد واحدة^(٣). ويقول إنه ينبغي أن يكون لدى جميع العبيد أمل في التحرر^(٤). وفضلاً عن ذلك يوافق على أن الطفل الذي يولد من عبد طبيعي لا يشترط أن يكون هو نفسه عبداً طبيعياً - كما يرفض الرق الناتج عن حق الغزو على أساس أن القوة الأعلى والامتياز الأعلى ليسا مترادفين - على حين أن الحرب من ناحية أخرى قد تكون حرباً ظالمة^(٥). ومع ذلك فعقلنة الرق منظوراً إليها في ذاتها هي أمر يؤسف عليه وهي كشف أو فضح للنظرة الضيقة المحدودة من جانب الفيلسوف. والواقع أن أرسطو رفض شرعية الأصل التاريخي للرق (عن طريق الغزو) ثم يواصل السير ليقدم لنا عقلنة فلسفية، وتبريراً فلسفياً للرق^(٦).

[٣] هناك، بصفة عامة، طريقتان متميزتان لاكتساب الثروة، ثم هناك طريقة وسط^(٦).

(١) Pol. 1254 a 23 - 4 .

(٢) Pol. 1235 a 1 - 3 .

(٣) Pol. 1255 b 9 - 13 . (ويتنقد أرسطو فكرة أفلاطون التي تقول:

إنه ينبغي على السيد ألا يجري أحاديث مع عبيده (1260, b 5 - 7).

(٤) Pol. 1330 a 32 - 3 .

(٥) Pol. 1254 b 32 - 4, 1255 a 3 - 28 .

(٦) Pol. 1256 a 13FF (A. 8 - 11) .

(أ) تعتمد الطريقة الطبيعية الأولى على تكديس الأشياء التي نحتاج إليها في الحياة: مثل رعي الماشية، والعبيد، والزراعة. وتمثل حاجات الإنسان حداً طبيعياً لهذا التكديس.

(ب) الطريقة الوسط هي التي تعتمد على المقايضة، ويُستخدم الشيء في المقايضة بمعزل عن «استخدامه المناسب»، لكن بما أنه يستخدم للحصول على حاجات الحياة، فإن المقايضة تصبح طريقة طبيعية للحصول على الثروة.

(ج) الطريقة الثانية وهي طريقة «غير طبيعية» في الحصول على الثروة هي استخدام المال كوسيلة لتبادل السلع، وقد يبدو لنا عجبياً للغاية أن يدين أرسطو تجارة البيع بالتجزئة، وإن كان مصدر تعامله هو موقف اليونان المألوف من التجارة، الذي كان ينظر إليها على أنها غير مشروعة ولا تناسب الرجل الحر. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن أرسطو أدان «الربا» أو انسال المال من المال على حد تعبيره «إذ يستخدم المال في التبادل، لكنه لا يستخدم لزيادة الفائدة». وإذا أخذنا هذا القول بحرفيته لكان معناه إدانة أية فائدة على المال، لكن ربما كان أرسطو يقصد مَنْ يقرضون المال أو المرابين بمفهومنا الحالي، الذين يجعلون من المحتاجين من السذج أو الجهلة ضحايا لهم: رغم أن من المؤكد أنه وجد عقلته لموقفه في نظريته عن الغرض «الطبيعي» من المال، فللأغنام والأبقار زيادة طبيعية كما لثمار الفاكهة، لكن ليس للمال مثل هذه الزيادة الطبيعية: إذ يقصد به أن يكون وسيلة للتبادل ولا شيء غير ذلك. وعندما يُستخدم كوسيلة للتبادل فذلك هو الغرض الطبيعي، أما إذا ما استخدم لزيادة الثروة عن طريق عملية الإقراض، دون أي تبادل للسلع، ودون أن يبذل المقرض أي جهد، فإن المال عندئذ يكون قد استُخدم استخداماً غير طبيعي. ولا حاجة بنا إلى القول بأن أرسطو لم يكن يتخيل النظام المالي الحديث. ولو أنه كان حياً يرزق في يومنا الراهن؟ فلا نستطيع أن نقول ماذا سيكون رد فعله بالنسبة لنظامنا المالي. وما إذا كان سيرفض أو يقول، أو يجد طريقه للدوران حول آرائه السابقة.

[٤] لقد رفض أرسطو - كما يتوقع المرء - السماح لنفسه أن ينحرف بعيداً عن صورة الدولة المثالية عند أفلاطون. ولم يعتقد أن مثل هذه التغيرات الجذرية التي افترضها أفلاطون كانت ضرورية. كما لم يعتقد أنها مرغوبة - حتى ولو كانت ممكنة التنفيذ. فقد

رفض مثلاً فكرة أفلاطون عن دار الحضانة لأبناء طبقة الحراس: على أساس أن طفل الجميع ليس طفلاً على الإطلاق. ومن الأفضل أن يكون ابن أخ حقيقي بدلاً من أن يكون ابن أفلاطون!^(١) كما أنه انتقد أيضاً فكرة الشيوعية على أساس أنها سوف تؤدي إلى منازعات ونقص أو عدم كفاية ... الخ أن الاستمتاع بالملكية الخاصة هو مصدر متعة، ولا ينفع أفلاطون أن يقول إن الدولة ستكون سعيدة إذا ما حُرِم الحراس من هذا المصدر للسعادة، لأن السعادة إما أن يستمتع بها الأفراد أو لا يستمتع بها أحد على الإطلاق. وبصفة عامة فقد استهدف أفلاطون اتحاداً مفراطاً. ولم يتعاطف أرسطو قط مع تكديس الثروة بما هي كذلك. وإنما رأى أن ثمة حاجة - لا إلى هذا القدر من المساواة في كل أنواع الملكية الخاصة. ذلك لأن تدريب المواطنين لا يتطلب ثروة مفرطة، بحيث إذا ما عجز أحد المواطنين عن التدريب، حُرِم عندئذ من اكتساب الثروة.

[٥] أخذ أرسطو مواصفات المواطنة من ممارسة الديمقراطية الأثينية، التي لم تكن هي نفسها مثل الديمقراطية الحديثة بنظامها النيابي، ففي رأيه أن المواطنين ينبغي أن يشاركوا في الحكم ويحكموا بالدور^(٢). والحد الأدنى لحقوق المواطن هي حقه في المشاركة في «الجمعية» وفي إدارة العدالة. ومن ثم فالمواطن هو مَنْ لديه القدرة على المشاركة في إدارة القضاء والمناقشات في أية دولة^(٣).

وواقعة أن أرسطو يرى أن من الجوهرى للمواطن أن يجلس في الجمعية، وفي دور القضاء - أدت به إلى استبعاد فئة الصّناع والحرفيين من المواطنة، لأن هؤلاء ليس لديهم وقت الفراغ الضروري. وهناك سبب آخر هو أن العمل اليدوي الشاق يحط من قدر النفس، ويجعلها غير مناسبة للفضيلة الحقة^(٤).

[٦] وحين يناقش أرسطو الأنواع المختلفة من الدساتير فإنه يقسم الحكومات إلى حكومات تستهدف المصلحة العامة، وحكومات تستهدف المصلحة الخاصة^(٥). وكل قسم من هذين القسمين الواسعين يعود فينقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية. فيكون لدينا ثلاثة

Pol. 1262 a 13 - 14 . (١)

Pol. CF. 1277 b . (٢)

Pol. 1275 b 18 - 19 . (٣)

Pol. CF 1277 a 33 - 1278 a, 15, 1328 b 33 - 1329 a, 21. (٤)

Pol. 1279 a 17 - 23 . (٥)

أنواع من الدساتير الصالحة، وثلاثة أنواع من الدساتير الفاسدة. فالنظام الملكي هو نظام صالح يقابله نظام الطغيان، كما تقابل الأرستقراطية (نظام صالح) الأوليجاركية (نظام فاسد) - والحكومة الدستورية (بوليتيا Politeia) في مقابل الحكومة الديماغوجية. ويظهر الحس السياسي لأرسطو في دراسته للمزايا النسبية للدساتير المختلفة. وعنده أن المثل الأعلى هو أن يكون هناك فرد واحد يجاوز المواطنين الآخرين جميعاً من الناحية الفردية وعلى وجه الإجمال، من زاوية الامتياز بحيث يكون هو الملك أو الحاكم الطبيعي. لكن الواقع أن الرجل الكامل لم يظهر بعد، وبصفة عامة لا يوجد الأبطال البارعون إلا بين الشعوب البدائية. وإذا كان الأمر كذلك فإن النظام الأرستقراطي أعني حكومة الكثرة من الأفضل من النظام الملكي. فالأرستقراطية هي أفضل أشكال الحكم لمجموعة من الناس يمكن أن تُحكم كأحرار بواسطة رجال لديهم من الامتياز والتفوق ما يمكنهم من القيادة السياسية، إلا أن أرسطو يعترف أنه حتى الحكومة الأرستقراطية ربما كانت أعلى في مثالياتها في الدولة القائمة المعاصرة، ومن هنا فإنه يدافع عن الحكومة الدستورية «بوليتيا Politeia» «يوجد فيها على نحو طبيعي كثرة مولعة بالقتال قادرة على الطاعة والحكم تبعاً بواسطة قانون يعطي الأغنياء مناصب حسب جدارتهم»^(١). وهذا يرادف من الناحية العملية الحكم بواسطة الطبقة الوسطى، وهو يقع، إن قليلاً أو كثيراً، في منزلة وسط بين الأوليجاركية والديمقراطية (أو الديماغوجية) ما دامت الحكومة الدستورية تتطور على كثرة هي التي تحكم، - ويميزها ذلك من الأوليجاركية. ومع ذلك فهي ليست مؤلفة من الغوغاء التي لا تملك شيئاً، كما هي الحال في الديمقراطية. لأن القدرة على الخدمة كمقاتل مثل الهبلت Heplite (محارب أثيني من المشاة) المدجج بالسلاح، يفترض سلفاً قدراً معيناً من الملكية. وربما كان في ذهن أرسطو - رغم أنه لم يشر إلى ذلك - دستور أثينا عام ٤١١ ق. م عندما استقرت السلطة في يد خمسة آلاف ممن يمتلكون عتاداً قليلاً، وعندما تمّ إلغاء نظام سداد مبلغ معين نظير حضور الجلسات. وكان ذلك هو دستور «ثيرامينز Theramenes»^(٢). وكان أرسطو

Pol. 1288 a 12 - 15 .

(١)

(٢) ثيرامينز (توفي عام ٤٠٤ ق.م) سياسي وقائد أثيني أطاح بالمجلس الذي كان يرأسه وشكل لجنة الخمسة آلاف عام ٤١١، شارك في تدمير أسطول اسبرطة البحري، ثم أصبح واحداً من الطغاة الثلاثين عام ٤٠٤ اتهمهم كرتياس بالخيانة (المترجم).

معجباً بهذا النوع من الدساتير^(١)، وحيثه هي أن الطبقة الوسطى هي أكثر استقراراً ما دامت الطبقتان معاً الغنية والفقيرة يمكن أن يثقاً في الطبقة الوسطى أكثر مما تثق كل منهما في الأخرى. (حتى أن الطبقة الوسطى لم تعد تخشى اتحادهما ضدها). لا تبدو مقنعة لنا اليوم على نحو ما كانت بالنسبة له. ولا شك أن هناك قدراً من الحقيقة في هذه الوجهة من النظر^(٢).

[٧] درس أرسطو، بنظرة ثابتة، الأنواع المختلفة، والدرجات المتباينة من الثورات التي تحدث في أشكال الحكم المختلفة أو الدساتير المختلفة: أسبابها ووسائل منعها. ونظراً لمعلوماته التاريخية الهائلة، فقد كان في استطاعته أن يقدم أمثلة توضيحية للنقاط التي يريدها^(٣). فقد أشار مثلاً إلى أن الوضع الثوري للذهن يرجع إلى حد كبير، إلى الأفكار الأحادية الجانب عن العدالة. فالديمقراطيون يعتقدون أنه لما كان البشر متساوين في الحرية، فلا بد أن يكونوا متساوين في كل شيء آخر، والأوليغاركيون يعتقدون أنه لما كان الناس غير متساوين في الثروة، فلا بد أن يكونوا غير متساوين في كل شيء آخر. ويشدد أرسطو على أن الحكام ينبغي أن لا تتاح لهم الفرصة لتكوين مال لأنفسهم استغلالاً لمناصبهم؛ كما يؤكد متطلبات الوظيفة العليا في الدولة. وهي الإخلاص للدستور، والقدرة على العمل الإداري، واستقامة الخلق. وأياً ما كان نوع الدستور فلا بد أن نكون حريصين أن لا نذهب إلى التطرف أو الحدود القصوى. لأنه إذا ما دُفعت الديمقراطية (الديماجوجية) والأوليغاركية إلى حدودهما القصوى فإن ذلك يؤدي بالضرورة إلى ظهور أحزاب ساحطة سوف تنتهي بالقطع إلى الثورة.

[٨] في الكتابين السابع والثامن من «السياسة» يناقش أرسطو آراءه الإيجابية عما ينبغي أن تكون عليه الدولة:-

(أ) لا بد أن تكون الدولة من الاتساع بحيث تكفي نفسها بنفسها (بالطبع فكرة أرسطو عن المجتمع الذي يكفي نفسه لن تكون مقنعة على الإطلاق بالنسبة للعصر

C.F. Athem Polit. 28 and 33 .

(١)

Pol. 1295 b 1 - 1296 a 21 .

(٢)

Pol. B K.5 .

(٣)

الحديث)، لكنها ينبغي أن لا تكون على قدر من الاتساع بحيث يصبح النظام والحكومة الصالحة أمرين مستحيلين من الناحية العملية. وبعبارة أخرى لا بد أن تكون متسعة بما يكفي لتحقيق غاية الدولة، لكن لا تكون من الفخامة بحيث لا تستطيع تحقيق ذلك، والعدد المطلوب من المواطنين لهذا الغرض لا يمكن بالطبع أن يتحدد حسابياً بطريقة قبليّة apriori^(١).

(ب) وقل مثل ذلك في مساحة أرض الدولة، إذ ينبغي أن لا تكون من الصغر بحيث تغدو حياة الرفاهية مستحيلة (أعني أن الثقافة تصبح غير ممكنة من الناحية العملية، ومع ذلك ينبغي أن لا تكون من الفخامة بحيث تشجع على حياة الترف. وينبغي على الدولة أن لا تستهدف الثروة فحسب بل أن تستورد حاجاتها وتصدر الفائض عندها)^(٢).

(ج) المواطنون: العمال الزراعيون، وكذلك الحرفيون ضروريون للدولة. لكنهم لن يتمتعوا بحقوق المواطن، بل الطبقة الثالثة وحدها وأعني بها طبقة المقاتلين هي التي ستألف من مواطنين بالمعنى الكامل للكلمة. وهؤلاء سيكونون مقاتلين في شبابهم، حكاماً أو قضاة في منتصف أعمارهم، وكهنة في شيخوختهم. وسوف يمتلك كل مواطن قطعة من الأرض قريبة من المدينة. وقطعة أخرى قرب الحدود. (حتى أنه يمكن أن يكون للجميع مصلحة في الدفاع عن الدولة). وسوف يعمل في هذه الأرض عمال من غير المواطنين^(٣).

(د) للتربية في نظر أرسطو - مثل أفلاطون - أهمية كبرى. وهو مرة أخرى - مثل أفلاطون - ينظر إلى التربية على أنها عمل من أعمال الدولة. ولا بد أن تبدأ التربية من الجسم، ما دام الجسم وشهواته يتطور بطريقة مبكرة عن النفس وملكانها. لكن الجسم لا بد أن يدرّب من أجل النفس والشهوات من أجل العقل. ومن ثم فالتربية لا بد أن تكون أولاً وقبل كل شيء تربية أخلاقية - وهذه التربية هامة لأن المواطن لن يستطيع أبداً أن يكسب عيشه بعمله كمزارع أو حرفي، إذ لا بد له أن يتدرّب على أن يكون أولاً مقاتلاً

Pol. 1325 b 33 - 1236 b 24 .

(١)

Pol. 1326 b 25 - 1327 b 18 .

(٢)

Pol. 1328 b 2 - 1331 b 23 .

(٣)

جيداً، ثم بعد ذلك حاكماً وقاضياً فاضلاً^(١). ويتجلى هذا التشديد على التربية الأخلاقية في آراء أرسطو فيما يتعلق برعاية الطفل قبل الولادة، وفي ألعاب الأطفال، وعلى القائمين بتوجيه التربية أن يأخذوا هذه الأمور بجدية تامة، وأن لا ينظروا إلى ألعاب الأطفال والقصص التي تُروى لهم على أنها مسائل بالغة التفاهة، فلا يعنون بها. (يسوق أرسطو على التربية الموسيقية ملاحظة طريفة: «الصليل لعبة تناسب ذهن الطفل، أما التربية الموسيقية فهي صليل أو لعبة للأطفال الذين يكبرونهم سناً»^(٢)).

ولما كان كتاب «السياسة» لسوء الطالع لم يكتمل - فإن الأقسام التي تعالج التربية في العلم والفلسفة. بما أنها مفقودة - فإننا لا نستطيع أن نقول ما هي التوجيهات الدقيقة لأرسطو التي كان يمكن أن يقدمها بخصوص التربية الأعلى للمواطنين. وإن كان هناك شيء واحد واضح هو أنه كان لدى كل من أفلاطون وأرسطو تصور نبيل وسامٍ للتربية وللمثل الأعلى للمواطن. فهما لم يتعاطفا سوى تعاطف طفيف مع أي خطة للتربية تضع تشديداً على التدريب التقني أو النفعي. ما دامت مثل هذه الخطة سوف تترك الملكات العليا للنفس بلا توجيه، ومن ثم سوف تفشل في أن تمكن الإنسان من بلوغ غايته الصحيحة، والتي هي الغرض من التربية. لأنه على الرغم من أنه يبدو أحياناً كما لو أن أرسطو يريد تربية الناس ليكونوا تروساً في آلة الدولة فليس الأمر كذلك في الواقع: فغاية الدولة - في نظره - وغاية الأفراد متحدتان لا بمعنى أن الفرد ينبغي عليه أن يمتص تماماً في الدولة، بل بمعنى أن الدولة سوف تزدهر عندما ينصلح حال المواطنين الأفراد، وعندما يبلغوا غايتهم الصحيحة. والضمان الوحيد الحقيقي لاستقرار الدولة ورخائها هو الخير الأخلاقي والاستقامة الأخلاقية للمواطنين. والعكس، ما لم تكن الدولة فاضلة، ونظامها التربوي أخلاقياً، وعقلانياً، وصحياً، فإن المواطنين لن يصبحوا فضلاء. ويبلغ الفرد تطوره الصحيح وكماله الحق من خلال حياته العينية، التي هي الحياة في مجتمع، أعني في الدولة. في حين أن المجتمع يبلغ رخاءه من خلال كمال أعضائه. أما أن أرسطو لم ينظر إلى الدولة على

Pol. 1332 b 25 - 1333 a 16 .

(١)

Pol. B40 b 29 - 31 .

(٢)

أنها تنين»^(١) هائل يجاوز الخير والشر، فهذا واضح من نقده للدولة في اسبرطة. يقول: إنه لمن الخطأ الفادح أن نفترض أن الحرب والسيطرة هي كل غاية الدولة. فالدولة توجد من أجل الحياة الفاضلة؛ وهي تخضع لنفس القانون الأخلاقي الذي يخضع له الفرد. أو كما يقول هو بعبارة: «نفس الأشياء تكون فاضلة بالنسبة للأفراد والدول معاً»^(٢). ويظهرنا العقل والتاريخ معاً أنه ينبغي على المشرع أن يوجه جميع الجوانب الحربية وألوان العتاد الأخرى لإقامة السلام. ولا تكون الدول الحربية آمنة إلا وقت الحرب. وما أن تحقق امبراطوريتها حتى تصدأ كالحديد ثم تنهار. إن كلاً من أفلاطون وأرسطو في انشغالهما السابق بتبني فكرة الحياة السياسية والثقافية الحقيقية - اتجه إلى معارضة الأحلام الحربية الامبراطورية: أحلام التوسع العسكري.

(١) وصف الدولة بأنها «تنين Leviathan» هائل هو وصف الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز - راجع كتابنا عنه بعنوان «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية». ص ٢٩١ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥. (المترجم).

(٢)

Pol. 1333 b 37 .

«الفصل الثالث والثلاثون» «علم الجمال عند أرسطو»

أولاً: الجمال: -

١١} يفرق أرسطو بين الجميل وبين السار أو اللاذ فحسب فهو مثلاً في «المشكلات Problemate»^(١)، يفرق بين الإيثار الجنسي والاختيار الجمالي، وهكذا يفرق بين الجمال الموضوعي الحقيقي وبين «الجمال» الذي يشير إلى الرغبة فحسب. وهو من ناحية أخرى يقول في «الميتافيزيقا» إن العلوم الرياضية ليست غير مرتبطة بالجميل^(٢). ومن ثم فالجميل عنده لا يمكن أن يكون هو السار أو اللاذ فحسب لأن ما هو سار أو لاذ إنما يثير الحواس.

١٢} هل فرّق أرسطو بين الجمال والخير؟ يبدو أنه لم يكن واضحاً تماماً عند هذه النقطة: -

(أ) يذهب في كتاب «فن الخطابة» إلى أن: «الجميل هو الخلق بالمديح، إذ هو مرغوب في ذاته، أو ما هو لذيد لأنه خير». - وهو تعريف ربما لا يسمح بفرقة حقيقية بين الجميل والأخلاقي^(٣). (ويترجم برفسور و. ر. روبرتس Roberts الكلمة اليونانية التي تعني الميل بكلمة «النبيل» قارن ترجمة أكسفورد Vol. XI).

(ب) لكنه يقول صراحة في كتاب «الميتافيزيقا» «إن الجميل والخير مختلفان لأن الخير - موضوعه السلوك باستمرار بينما الجميل يوجد أيضاً في الأشياء التي لا تتحرك»^(٤). ويبدو أن العبارة تفرق بين الجميل والأخلاقي على أقل تقدير، وربما أخذناها على أنها

896 b 10 - 18 .

(١)

1078 a 31 - b 6 .

(٢)

1366 a 33 - 6 .

(٣)

1078 a 31 - 2 .

(٤)

تعني أن الجميل بما هو كذلك ليس هو ببساطة موضوع الرغبة. وسوف يسمح ذلك بنظرية في التأمل الجمالي، وبالطابع الإنزيه لمثل هذا التأمل - على نحو ما وضعها - مثلاً كانط وشوبنهاور.

٣١ هناك تفرقة أو وصف أبعد - وأكثر كفاية - يوجد في كتاب «المتافيزيقا». حيث يقول أرسطو: «إن حيازة هذه الخصائص الثلاث هي التي تُضفي على الرياضيات قيمة تشخيصية معينة، بالنسبة للأشياء الجميلة. (ويبدو أن أرسطو كان واعياً بهذا الغموض. لأنه يستمر ليقول لنا إنه يعد بمعالجة أكثر وضوحاً، وحتى إذا كان هذا الوعد قد تحقق على الإطلاق، فإنه لم يصل إلينا شيء منه) كذلك يقول أرسطو في كتابه «فن الشعر»^(١) إن الجمال هو «مسألة حجم ونظام» أو أنه يعتمد على النظام والحجم. وهكذا يعلن أن الكائن الحي لكي يكون جميلاً، لا بد له أن يعرض نظاماً معيناً في ترتيبه للأجزاء وأن يكون له كذلك حجم معين. لا هو كبير أكثر مما ينبغي ولا صغير أكثر مما ينبغي. ويتطابق ذلك تقريباً، مع التعريف الذي ذكره في «المتافيزيقا» وهو يعني أن الجميل موضوع تأمل لا موضوع رغبة.

٤١ ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو في «فن الشعر»^(٢) يجعل موضوع الكوميديا ما يثير السخرية: «وهو نوع من القبح» (فما يثير السخرية هو خطأ أو نقص لا يجلب ألماً ولا ضرراً للآخرين). ويعني ذلك أن القبح يمكن استخدامه في العمل الفني ويتبع النتيجة الشاملة. غير أن أرسطو لم يعالج صراحة العلاقة بين القبح والجميل، ولا السؤال: إلى أي حد يمكن للقبح أن يصبح عنصراً مكوناً من عناصر الجميل^(٣).

1450 b, 40 .

(١)

1449 a 32 - 4 .

(٢)

(٣) قارن ما يقول كانط: «يُبين لنا الفن الجميل تفوقاً في هذه الناحية، فما يصنعه على أنه أشياء جميلة، قد تكون في الطبيعة قبيحة أو كريهة» كانط «نقد ملكة الحكم» I.I.48.

ثانياً: الفن الجميل بصفة عامة.

١١| تستهدف الأخلاق السلوك ذاته، أما الفن فهو يستهدف إنتاج شيء ما وليس النشاط ذاته. غير أن الفن بصفة عامة لا بد أن ينقسم فرعياً إلى^(١):

(أ) الفن الذي يميل إلى تأمل أعمال الطبيعة، وإنتاج الأدوات، طالما أن الطبيعة لم تزود الإنسان إلا بيديه فحسب.

(ب) الفن الذي يستهدف محاكاة الطبيعة؛ وذلك هو الفن الجميل الذي وجد أرسطو ماهيته - مثل أفلاطون - في المحاكاة. وبعبارة أخرى في الفن يُخلق عالم من الخيال يحاكي العالم الواقعي.

٢٢| غير أن «المحاكاة» عند أرسطو ليست ذات سمة ضرورية للعالم كما هي الحال عند أفلاطون: فهو لا يؤمن بتصورات مفارقة، ولهذا فقد كان من الطبيعي لأرسطو أن لا يجعل الفن نسخة من نسخة أخرى، وفي المرحلة الثالثة تختفي الحقيقة. والواقع أن أرسطو يميل إلى الرأي القائل بأن الفنان يتجه، بالأحرى، إلى العنصر المثالي الكلي في الأشياء، ويترجمه إلى الوسط الذي يحتاجه الفن المعين. ويقول إن «التراجيديا»^(٢) أن «أو المأساة» تجعل شخصياتها أفضل، في حين أن الكوميديا «أو الملهاة» تجعلهم أسوأ من الناس «الموجودين في الحياة اليومية»^(٣). وعند أرسطو مثلاً أن هوميروس يصور أشخاصه أعلى مما هم في الواقع (علينا أن نتذكر أن هوميروس ظهر هنا بسبب تلقيه ضربات قوية على يد أفلاطون).

٣٢| ويصرّ أرسطو على أن المحاكاة طبيعة في الإنسان، ومن الطبيعي أيضاً أن يجد الإنسان متعة في أعمال المحاكاة. ويشير إلى أننا قد نجد متعة في رؤية العروض الفنية لأشياء من المؤلم لنا أن نراها في الحقيقة^(٤). (قارن كانط في العبارة التي سبق أن اقتبسناها في حاشية ٣ من الصفحة السابقة). غير أن تفسير هذه الواقعة يبدو أنه وجده في اللذة العقلية الخالصة، أعني في متعة الاعتراف بأن هذا الرجل الموجود في الصورة، مثلاً، هو

Physics, B, 8, 199 a 15 FF.

(١)

Physics, 1448 a 16 - 18.

(٢)

(٣) «الكوميديا أو الملهاة تصور الناس أدنياء، والتراجيديا أو المأساة تصورهم أعلى من الواقع» - قارن فن الشعر لأرسطو ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرة دار الثقافة بيروت ص ٩ [الترجم].

Poetics, 1448 b 10 - 19.

(٤)

شخص نعرفه: إنه سقراط. ولا شك أن متعة التعرف هذه حقيقة واقعة، لكن يصعب أن نذهب بعيداً فنبنئ منها نظرية في الفن. إذ الواقع أنها لا تناسب الموضوع.

{٤} ويذهب أرسطو، صراحة، إلى أن «الشعر أوفر حظاً من الفلسفة وأسمى مقاماً من التاريخ، لأن الشعر بالأحرى يروي الكلي، بينما التاريخ يروي الجزئي»^(١) ويستمر ليشرح لنا أنه يعني بالعبارات الجزئية ما فعله «القيادس» أو ما جرى له. «وأنا أعني بالكلي أن هذا الرجل أو ذاك سيفعل هذه الأشياء أو تلك على وجه الاحتمال أو على وجه الضرورة». فوظيفة الشاعر هي إذن، «أن يصف لا الأشياء التي حدثت، بل نوع الأشياء التي ربما حدثت، أعني الأشياء التي تكون ممكنة ومحتملة أو ضرورية». وها هنا يجد أرسطو التفرقة بين الشاعر والمؤرخ لا من حيث إن أحدهما يكتب شعراً والآخر يكتب نثراً، وكما يلاحظ فإنك تستطيع أن تضع كتاب هيرودوت في أبيات من الشعر، لكنه مع ذلك بظل نوعاً من التاريخ.

والفنان، بناء على هذه النظرية يتعامل مع أنواع، شبيهة بالكليات أو المثل العليا. إذ يمكن للمؤرخ أن يكتب حياة نابليون، ويخبرنا عن الشخصية التاريخية لنابليون ماذا قال وماذا فعل، وكيف عانى: لكن الشاعر على الرغم من أنه يسمى بطل ملحمة باسم نابليون، فإنه قد يرسم الحقيقة الكلية أو «المرجحة». والتمسك بحقائق التاريخ ليس بذى أهمية كبيرة في الشعر، صحيح أن الشاعر يمكن أن يتخذ موضوعاً من التاريخ الحقيقي، لكن إذا كان ما يصفه هو - إذا ما استخدماً عبارات أرسطو - في حدود «ما هو محتمل أو ممكن في نظام الأشياء»^(٢). وهو مع ذلك شاعر. ويقول أرسطو إنه من الأفضل للشاعر أن يصف ما هو محتمل لكنه مستحيل عليه أن يصف ما هو ممكن لكنه غير محتمل وتلك طريقة للتشديد على الطابع الكلي في الشعر.

{٥} علينا أن نلاحظ أن أرسطو يقول إن لعبارات الشعر طبيعة الكليات إلى حد ما. والشعر، بعبارة أخرى، لا يختص بالكلي المجرد: فليس الشعر فلسفة. ولهذا فإن أرسطو يذم الشعر الجدلي، لأن تقديم مذهب فلسفي في أبيات يعني أنك تقدم فلسفة شعرية ولا يعني أنك تقدم شعراً.

Poetics, 1451, b. 5 - 8.

(١)

(٢) «لأن ما وقع فعلاً من البين أنه ممكن، لأنه لو كان مستحيلاً لما وقع» فن الشعر لأرسطو ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢٧ (الترجم).

{٦} ويحصر أرسطو نفسه في كتابه «فن الشعر» في دراسة الملحمة، والمأساة، والملهاة، لا سيما المأساة. أما الرسم، والنحت، والموسيقى فهي تذكر عرضاً فحسب. كما هي الحال عندما يقول لنا^(١)، إن الرسام «بوليجنوتس Polynotus» كان يصور الناس «خيراً من واقع حالهم». في حين أن الرسام «بوسون Pauson» كان يصورهم أسوأ مما هم عليه؛ في حين أن «ديونيسيوس Dionysius» كان يصورهم على نحو ما هم عليه في الواقع. وما قاله إنما يقال في موضوع الفنون الأخرى، وهو هام لنظريته في المحاكاة.

وهكذا فإن أرسطو يعلن أن الموسيقى (التي تعالج تقريباً على أنها مصاحبة للدراما أو الفن المسرحي) هي أكثر ألوان الفنون محاكاة. ولا يشير الفن التصويري إلا إلى أمزجة أخلاقية أو ذهنية من خلال عوامل خارجية مثل: إعادة لون الوجه، في حين أن الأنغام الموسيقية تحمّل بداخلها، محاكاة للأمزجة الأخلاقية بينما نراه يتساءل في «المشكلات Problemata»: «لماذا يكون ما يُسمع هو وحده من بين موضوعات الحس أنه تأثير عاطفي أو انفعالي؟»^(٢). ويبدو أن أرسطو كان يفكر في التأثير المباشر للموسيقى وهو رغم أنه واقعة فيصعب أن تكون واقعة جمالية. ومع ذلك فالنظرية التي تقول إن الموسيقى هي أكثر الفنون محاكاة فإنها مع ذلك سوف تمتد مفهوم المحاكاة حتى ليشمل «الرمزية Symbolism..» ولتفتح الطريق أمام التصور الرومانسي للموسيقى بوصفها تجسداً مباشراً للعواطف الروحية. ويلاحظ أرسطو في كتابه «فن الشعر» أن الرقص «بحاكي بالإيقاع دون الانسجام، وذلك لأن الراقصين يستعينون بالإيقاعات التي تعبر عنها أشكال الرقص في محاكاة الأخلاق والوجدانات والأفعال»^(٣).

{٧} ويلاحظ أرسطو في كتاب «السياسة»^(٤). أن «الرسم مفيد في تربية الشباب لتحصيل حكم أكثر دقة عن أعمال الفنانين». كما يذهب كذلك إلى أن «للموسيقى قوة تشكيل الشخصية. ولهذا فينبغي إدخالها في تربية الشباب»^(٥). ويبدو إذن أن اهتمام

1448 a 5 - 6 . (١)

919 b 6 . (٢)

1447 a 26 - 8 . (٣)

1338 a 17 - 19 . (٤)

1340 b 10 - 1813 . (٥)

أرسطو بالفن الجميل كان في أساسه اهتماماً تربوياً وأخلاقياً. لكن كما لاحظ «بوزانكيت» «إن إدخال الاهتمام الجمالي في التربية ليس هو نفسه إدخال الاهتمام التربوي بالجمال»^(١). ومن المؤكد أن أرسطو ينظر إلى كل من الموسيقى والدراما (الفن المسرحي) على أن وظائفهما واحدة وهي التربية الأخلاقية، لكن لا ينتج من ذلك بالضرورة أن الشخص الذي يعترف بهذه الوظيفة يجعل بذلك الأثر الأخلاقي لفن من الفنون خاصية لماهيته الأساسية.

لكن على الرغم من أن أرسطو تحدث بإسهاب عن الجانب التربوي والأخلاقي للفن، فإن ذلك لا يعني أنه كان غافلاً عن طبيعته الترويحية^(٢). وهو عندما سمح للموسيقى والفن المسرحي بالوظيفة الترويحية فإنه كان يشير إلى المتعة الحسية فحسب، أو إلى ما يشير الخيال، فلا بد أن يكون ذلك خروجاً عن موضوع الجمال: وإن كان الترويح الأعلى قد يعني شيئاً أكثر.

ثالثاً: التراجيديا أو المأساة:

١} تعريف أرسطو الشهير للتراجيديا {أو المأساة} هو على النحو التالي^(٣): «المأساة هي محاكاة فعل نبيل تام، لها طول معلوم، بلغة مزودة بألوان من التزيين تختلف وفقاً لاختلاف الأجزاء. وهذه المحاكاة تتم بواسطة أشخاص يفعلون، لا بواسطة الحكاية، وتثير الرحمة والخوف فتؤدي إلى التطهير من هذه الانفعالات. وأقصد باللغة المزودة بألوان من التزيين «تلك التي فيها إيقاع ولحن ونشيد...»^(٤).

وربما أضفت على سبيل التفسير نقطة أو نقطتين :-

(أ) كلمات «النبيل»، «الجاد»، «الحسن» أو «الخير»، تشير إلى شخصية في مضمون التراجيديا. وهي بذلك تشارك الشعر الملحمي، وهي بهما معاً تتميز عن الكوميديا والهجاء التي تتعامل مع ما هو أدنى، أو قبيح أو مثير للسخرية.

A History of Aesthetic, P. 63 .

(١)

(٢) من المؤكد أن أرسطو نظر إلى تقديم المتعة كوظيفة من وظائف التراجيديا والسؤال هو: إلى أي حد تكون هذه المتعة جمالية في طابعها؟

Poelics. 1449, b.25 - 29.

(٣) والترجمة للدكتور بدوي ص ١٨ - ١٩ (المترجم).

(ب) «تام في ذاته» أعني أن له بداية، ووسطاً، وهو كل عضوي، ووحدة العقدة أو الحبكة Plot أو الوحدة العضوية للبناء هي الوحدة الوحيدة التي يتطلبها أرسطو على نحو دقيق.

والواقع أن أرسطو في كتاب «الشعر»^(١) يلاحظ أن المأساة، على نحو ما تتميز من الشعر الملحمي، «تحاول أن تبقى بقدر المستطاع داخل دورة واحدة للشمس أو لا تتجاوزها إلا قليلاً»؛ غير أن تلك إفادة بسيطة عن واقعة، وهو لا يقرر بصراحة مطلب وحدة الزمان. أما بالنسبة لـوحدة المكان، فلم يذكر شيئاً. ومن ثم فمن غير الصحيح أن نقول إن أرسطو طالب بثلاث وحدات في المسرحية.

(ج) «اللغة المزودة بألوان من التزيين السارة». ويخبرنا أرسطو نفسه أنه يقصد «تلك اللغة التي فيها إيقاع ولحن ونشيد».

(د) «ويظهر كل نوع بطريقة منفصلة» أعني أن بعض الأقسام تظهر في أبيات من الشعر فحسب، وأقسام أخرى تظهر بدورها مع النشيد. ومن الطبيعي أن أرسطو كان يفكر في التراجيديا اليونانية مع تبديلات في الأبيات المنطوقة وأنشيد الكورس.

(هـ) «في صورة مسرحية لا في صورة رواية» وذلك يميز التراجيديا عن الشعر الملحمي.

(و) التطهر - وذلك يقرر الغاية السيكولوجية، أو الهدف من التراجيديا. وسوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

{٢} يحصى أرسطو ستة عناصر في بناء التراجيديا.. الحكاية أو العقدة، الشخصيات، فن الإلقاء، الفكرة، المشهد المسرحي، واللحن أو النشيد^(٢).

(أ) أهم هذه العناصر جميعاً - في رأي أرسطو - هو عنصر الحبكة أو العقدة التي هي «الغاية أو الغرض من التراجيديا». فهي أكثر أهمية من الشخصية «لأنهم في المسرحية لا يعملون من أجل أن يرسموا الشخصيات. وإنما يدخلون الشخصيات من أجل الفعل». ويقدم أرسطو مبرره لهذا، بعض الأقوال التي تبدو غريبة بعض الشيء مثل: «التراجيديا

1449 b 12 - 14 .

(١)

Poetics, 1450, a4 - 14.

(٢)

هي أساساً محاكاة. وهي ليست محاكاة للأشخاص بل تحاكي الفعل والحياة والسعادة والشقاوة. فكل سعادة أو شقاوة بشرية تتخذ صورة الفعل (أو هي نتاج الفعل) وغاية الحياة هي كيفية عمل لا كيفية وجود. والناس هم ما هم بسبب أخلاقهم، ولكنهم يكونون سعداء أو غير سعداء بسبب أفعالهم. وإذن فالأشخاص لا يفعلون ابتغاء محاكاة الأخلاق. بل يتصفون بهذا الخلق أو ذاك نتيجة أفعالهم. ونحن من خلال أفعالنا نكون سعداء أو أشقياء - فالمأساة مستحيلة بدون الفعل، ولكن يمكن أن تكون هناك مأساة بدون أخلاق (أو عادات)^(١). والواقع أننا نستطيع أن نستمتع بقصة جيدة فيها الشخصية معيبة أفضل مما نستمتع بقصة الشخصية فيها خيرة وصالحة لكن الحكمة مضحكة.

(ب) غير أن أرسطو لا يعني بذلك التقليل من أهمية تحديد الشخصية ورسمها في المسرحية فهو يوافق على أن المأساة بدونها تغدو تراجيديا معيبة وهو يعتبرها أهم عنصر بعد الحكمة أو العقدة.

(ج) «ثم يأتي ثالث عنصر الفكر أعني القدرة على قول ما ينبغي أن يقال أو ما يتفق مع المناسبة». ولا يشير أرسطو هنا إلى الكلام الذي يكشف عن الشخصية على نحو مباشر، وإنما الكلام الذي يدور «حول موضوع محايد تماماً» أي الفكر الذي يظهر في كل ما يقولونه عند البرهنة على نقطة جزئية معينة أو دحضها «أو التصريح بقضايا كلية معينة». ومن المؤكد أن «يوريبديس» استخدم التراجيديا كفرصة مناسبة لمناقشة موضوعات مختلفة، وربما شعرنا بوضوح أن المسرحية يصعب أن تكون هي المكان للبحوث السقراطية المسهبة.

(د) فني الإلقاء سواء شعراً أو نثراً. والإلقاء مسألة هامة لكن كما يلاحظ أرسطو، بحق، قد يجمع المرء معاً سلسلة من الأقوال المميزة إلى أقصى حد من القول والفكر، ومع ذلك تفشل في إحداث الأثر التراجيدي الحقيقي.

(هـ) ومن بين سائر الأجزاء التأليفية يحتل النشيد (صناعة الصوت) المقام الأول بين الترتيبات في المأساة.

(و) «أما المنظر المسرحي فعلى الرغم من قدرته على إغراء الجمهور ، فهو أقل الأجزاء جميعاً، وهو أبعد الأشياء عن الفن وأقلها اختصاصاً بصناعة الشعر، فضلاً عن أن المخرج أقدر من الشاعر في فن إخراج المناظر المسرحية». وما يؤسف له أن أحداً لم يأخذ كلام أرسطو في هذا الموضوع بعين الاعتبار في العصور التالية؛ مناظر المسرح المتقنة والتأثير المبهر للمنظر المسرحي هي بدائل ضعيفة وفقيرة عن الحبكة (أو العقدة) والشخصية المرسومة.

{٣} يطلب أرسطو، كما سبق أن رأينا وحدة الحبكة بمعنى الوحدة العضوية والبنائية: فالحبكة لا ينبغي أن تكون من الاتساع بحيث لا يمكن أن تؤخذ فوراً في الذاكرة، ولا من القصر بحيث تكون صغيرة ولا مغزى لها. لكنه يشير إلى أن وحدة الحبكة: «لا تعتمد، كما يفترض البعض، على أن يكون موضوعها شخصاً واحداً». ولا على وصف كل شيء يحدث للبطل. والمثل الأعلى هو أن الأحداث المتعددة في الحبكة أو العقدة ينبغي أن تكون مترابطة «بمعنى أن نقل أو تبديل أو حذف أي حدث منها سوف يؤدي إلى تفكك وانحلال الكل، فالجزء الذي لا يكون ثمة أثر لحضوره أو غيابه ليس جزءاً حقيقياً من الكل». فالأحداث لابد أن تتبع الواحد منها الآخر، لا بطريقة عارضة، وإنما على نحو احتمالي أو ضروري. وكما يلاحظ أرسطو أن هناك فارقاً هائلاً بين أن يحدث الشيء على هذا الأساس Propter hoc وبين أن يتلوه فهو ناتج عنه Post hoc...^(١)

{٤} يعتقد أرسطو أن التراجيديا (العقدة على الأقل) كالانقلاب في حبكة المسرحية أو انكشاف العقدة، أو هما معاً:

(أ) التحول هو تغير من حالة إلى أخرى (أو انقلاب الفعل إلى ضده) كما هي الحال مثلاً عندما كشف الرسول سر ميلاد «أوديب»، فتغير وضع الأمور كلها داخل المسرحية، لأن أوديب تحقق من أنه ارتكب جريمة زنا المحارم^(٢).

(١) أي بين التسايع الزمني. وبين الانتقال إلى مغالطة منطقية عن تتابع العلة والمعلول. فيظن أن الحادث الذي يتلو حادثاً آخر في الزمان؛ هو الناتج عن الحادث الآخر. ويرتبط بعلاقة العلة والمعلول، فيقال لما كان يتلوه فهو ناتج عنه [الترجم].

(٢) لقد قدم الرسول وفي تقديره أنه سوف يسعد أوديب ويطمئنه من ناحية أمه، فلما ظهرت الحقيقة اكتشف أنه ابن لايوس وقاتله، وأنه ابن «يوكاستا» زوجته، فسلم عينيه وأصبح أعمى [الترجم].

(ب) «التعرف، كما يدل عليه اسمه هو انتقال من الجهل إلى المعرفة، ويؤدي الانتقال إما من الكراهية إلى المحبة، أو من المحبة، إلى الكراهية، عند الأشخاص المقدر لهم السعادة أو الشقاوة»^(١).

وفي حالة أوديب كان الانكشاف انقلاباً لعقدة المسرحية، وذلك عند أرسطو هو أدق صورة للانكشاف، وهكذا تبلغ المسرحية، تأثيرها المساوي فتثير الرحمة أو الخوف. ٥٥ ما دامت المأساة هي نوع من محاكاة الأفعال تثير الرحمة أو الخوف فإن هناك ثلاثة أشكال للعقدة لا بد من تجنبها:

(أ) ينبغي أن لا ترى الرجل الفاضل وقد انتقل من السعادة إلى الشقاوة. فتلك في رأي أرسطو عملية كريهة مفرزة، وتشتت انتباهنا بما تثيره من اشمئزاز ورعب بحيث لا يتحقق الأثر المساوي.

(ب) ينبغي أن لا نرى الرجل السيء، وقد انتقل من الشقاوة إلى السعادة. فتلك عملية غير مأساوية تماماً، ولا تثير فينا لا الرحمة ولا الخوف.

(ج) ينبغي أن لا نرى الشخص البالغ السوء وهو يسقط من السعادة إلى الشقاء، فقد يثير ذلك مشاعر الناس لكنه لا يثير فيهم الرحمة ولا الخوف؛ لأن الرحمة أو الشفقة مرهونة بحالة لا يستحق فيها المرء البؤس أو الشقاء، والخوف مرهون بسوء حظ لشخص شبيه بنا.

يبقى، إذن، أن على المأساة أن تصور حالة وسطاً لشخص ينتقل من الشقاء الذي جلبه إليه خطأ ما في الحكم لكن لم يجلبه ارتكاب رذيلة أو حرمان. وبالتالي فإن أرسطو يرفض أن يتفق مع النقاد الذين لاموا «يوريديس» لأنه أنهى معظم مسرحياته بنهاية غير سعيدة. لأن تلك هي النهاية المناسبة للتراجيديا وإن لم تكن مناسبة للكوميديا (على الرغم من أنه يوجد أحياناً في التراجيديا اليونانية فترات كوميدية، وإن كان الاتجاه العام هو عدم المزج بل تكون هناك تراجيديا خالصة أو كوميديا خالصة. ويبدو أن آراء أرسطو تعكس هذا الاتجاه).

٦٦ الرحمة والخوف في التراجيديا ينبغي أن تثيرها الحبكة أو العقدة ذاتها وليس عوامل خارجية، مثلاً صورة قتال متوحش على المسرح. (لا بد أن يكون أرسطو قد

استحسن تماماً أن يحدث مقتل «أجاممنون»^(١) خلف المناظر المسرحية. وربما كان سيلوم مقتل ديدمونا^(٢) على المسرح).

{٧} وصلنا الآن إلى النظر في الهدف السيكولوجي للمأساة: إثارة الشفقة والخوف وما تحدثه هذه الانفعالات من تطهير، ولقد كان المعنى الدقيق الذي يلحقه أرسطو بنظريته الشهيرة عن التطهير موضوع نقاش لا ينتهي بين الباحثين بقول بروفوروس Ross. «لقد كُتِبَتْ مكتبة كاملة عن هذه النظرية الشهيرة»^(٣) ويصبح حل المشكلة أشد صعوبة إذا قلنا إن الكتاب الثاني من «فن الشعر» مفقود - ولهذا فقد كان الباحثون يخمنون أنه في هذا الكتاب المفقود فسر أرسطو ما الذي يعنيه بالتطهير Catharsis (وربما عالج الملهاة أيضاً).

ولقد دافع الباحثون في تفسيرهم لنظرية «التطهير» عن خطين رئيسيين:

التفسير الأول: هو أن التطهير المقصود هو تطهير انفعالي الرحمة والخوف، ولقد جاءت الاستعارة من احتفالات التطهير (وجهة نظر لسنج).

والتفسير الثاني: التطهير المقصود هو استبعاد مؤقت لانفعالي الرحمة والخوف،

(١) بطل في الأسطورة اليونانية: ملك أرجوس أو ميكتاي وشقيق مينولاوس ملك اسبرطة. كان أجاممنون القائد الأعلى للحملة اليونانية في حرب طروادة، وبعد عودته إلى وطنه وقع ضحية لمؤامرة دبرتها زوجته كلوتمسترا وعشيقتها «اجستوس» - التي وضعت عيوناً فوق أسطح القصر في انتظار البطل الظاهر وعندما انفرد بزوجته ألفت على رأسه كيساً من القماش لتكتم أنفاسه ثم ظهر عشيقتها اجستوس فجأة من مخبئه وطعن غريمه عدة طعنات بسيف حاد. قام أورست - ابنه - والكترا ابنته بالانتقام لأبيهما من الأم وعشيقتها - طالع القصة بالتفصيل في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٥٥ - ٥٧ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) ديدمونا Desdemona بطلّة مسرحية شكسبير الخالدة «عطيل» أثار الماكر الخبيث اياجو غيرة زائفة في نفس «عطيل» كانت سبباً في أن يقتل البطل زوجته «ديدمونا» الطاهرة، وموضوع المأساة هو أن يقتل رجل نبيل الأخلاق كمطيل زوجة طاهرة بريئة لأسباب نبيلة شريفة! (المترجم).

(٣) روس «أرسطو» ص ٢٨٢. وانظر في هذا الموضوع كتاب «نظرية الشعر والفن الجميل عند أرسطو» بقلم س. هـ. بطشر (ماكميلان) وكذلك كتاب «أرسطو وفن الشعر» بقلم المحرّام باي وتر (أكسفورد) المؤلف.

والاستعارة مستمدة من مجال الطب (وجهة نظر بيرنيز Bernays)^(١) - وهذه النظرة الأخيرة هي الأكثر قبولاً من وجهة النظر التفسيرية، وهي الآن عمدة التفسيرات بصفة عامة؛ وبناء على هذه النظرة فإن الهدف القريب للتراجيديا في نظر أرسطو هو إثارة انفعالي الشفقة (الرحمة) أو الخوف. أي الشفقة للماضي وآلام البطل الحالية والخوف من تلك الآلام التي تلوح في الأفق. أما الهدف البعيد للمأساة فهو تحرير النفس أو تطهيرها من هذه الانفعالات والوصول إلى متنفس سار وغير ضار عن طريق الفن. وما يتضمنه ذلك هو أن هذه الانفعالات غير مرغوبة أو بمعنى أدق هي لا تكون مرغوبة عند الإفراط فيها - إلا أن جميع البشر، أو معظمهم على الأقل، يخضعون لها، بعضهم بدرجة مفرطة حتى أصبح من الأمور الصحية والممارسات المفيدة بالنسبة للجميع وضرورية في حالة بعضهم - أن تعطيههم فرصة دورية للإثارة ومتنفس من خلال وسيط هو الفن، والعملية في الوقت نفسه عملية مرغوب فيها. ولا بد أن يكون ذلك هو جواب أرسطو على نقد أفلاطون للتراجيديا في محاوره «الجمهورية» فليست للتراجيديا نتيجة تحط من الأخلاق، وإنما هي متعة بلا ضرر. أما السؤال: إلى أي حد أدرك أرسطو العنصر العملي في عملية الاستحمام أو الترويح عن النفس، فذلك سؤال لا نستطيع أن نجيب عنه إلا إذا كان أمانا الجزء الناقص من كتاب «فن الشعر».

هل كان في ذهن أرسطو تأثير المطهر Purgative أو تأثير «النقاء الأخلاقي Purificative» الذي ألجبه السياسة فيما يبدو.

(١) الناي - عند أرسطو - آلة مثيرة، لكنها ليست ذات تأثير أخلاقي، وينبغي أن تترك

(١) التفسير الأول مأخوذ من المعنى الديني الذي كان واضحاً في طقوس الديانة اليونانية. ولقد ذكر أرسطو هذا النوع الناتج من التطهير بواسطة الموسيقى الدينية في كتابه السياسة، فذكر ما تحمده الموسيقى من حالات من الجنون الصوفي يعقبها تطهير وهدوء. فالموسيقى تثير ضرباً من الحماس الديني نجده في الألحان المقدسة الدافعة إلى الهوس الصوفي، يعقبه شفاء وتطهر. أما التفسير الثاني فهو مأخوذ من المصطلح الطبي، فالتطهير كان يعني في الطب عملية تطعيم بنفس المادة أو المزاج الذي يسبب ألماً في الجسم لتحقيق مناعة معينة. وبهذا المعنى يكون التطهير في التراجيديا هو إحداث عملية توازن نفسي عن طريق انفعالي الشفقة والخوف فتطلق الزائد منها أو توقظ الساكنة منه. د. أميرة مطر «فلسفة الجمال» دار الثقافة عام ١٩٨٤ ص ٦٨ (المترجم).

للمحترفين، وبالتالي لابد أن يتم ترتيب استخدامها في أوقات يكون فيها استخدام الموسيقى مفيداً في تطهير الأخلاق أكثر مما يفيد في تنوير الأذهان والنتيجة هي أن التطهير ليس مرتبطاً بالآثر الأخلاقي بل بالتأثير الانفعالي.

(ب) يسمح أرسطو بوجود الإيقاعات «الحماسية» في دولة جيدة التنظيم، لأنها تجعل أولئك الذين انخرطوا في نوبات الحماس يعودون إلى وضعهم الطبيعي. ثم يحصى بعد ذلك ثلاثة أغراض لابد من دراسة الموسيقى من أجلها.

(١) للتربية .

(٢) للتطهير («ونحن نستخدم كلمة التطهير هنا بلا تفسير، لكن عندما نتحدث بعد ذلك عن الشعر، فسوف نعود إلى معالجة نفس الموضوع بدقة أكثر»).

(٣) «للمتعة العقلية والاسترخاء، والترويح عن النفس بعد عناء العمل».

وربما افترض المرء من هذا الإحصاء وحده - مطبقاً ما سبق أن قلناه عن المأساة - أن التأثير المأساوي ربما كان أخلاقياً ومطهراً في وقت واحد. ثم يسير أرسطو ليضع الفوارق «ينبغي استخدام الأنغام الأخلاقية في مجال التربية. وإن كان يمكن أن نستمع إلى أنغام الإثارة والانفعالات في الاحتفالات التي يقوم بها الآخرون. لأن مشاعر كالخوف والشفقة وكذلك الحماس، توجد بقوة عند بعض الناس، ولها تأثير - كبير أو صغير - على كل الناس. حتى أن بعض الناس يقعون فريسة للهوس الديني، وهم أولئك الذين رأينا أن الأنغام الصوفية تحررهم بأن تعالج النفس وتطهرها، أولئك الذين تأثروا بالشفقة والخوف، وبكل طبيعة انفعالية ثم يعودون إلى حالتهم الطبيعية عن طريق الألحان المقدسة - لابد أن تكون لهم في تجاربهم خبرات مشابهة. وهناك بعض الناس تثيرهم هذه الانفعالات بطريقة ما، إلا أن الجميع - بدرجات متفاوتة - تؤثر فيهم هذه الألحان، فتطهر أرواحهم، وتضيء وتبهج. وكذلك فإن الألحان التي تطهر الانفعالات تقدم متعة بريئة للجنس البشري»^(١) ويظهر من ذلك أن تطهير الشفقة والخوف - رغم أنه «متعة بريئة» - فإن أرسطو لم ينظر إليه على أنه أخلاقي في طابعه. وإذا لم يكن أخلاقي الطابع، فإن التطهير لن يُفسر عندئذ على أنه تطهير بالمعنى الأخلاقي، وإنما بالمعنى غير الأخلاقي كاستعارة من الطب.

وهذا التفسير ليس مقبولاً من الجميع فمثلاً برفسور «ستيس» يقول: «نظرية بعض الباحثين - وهي تقوم على أساس الاشتقاق اللغوية - تذهب إلى أن النظرية الأرسطية تعني أن النفس تتطهر لا بين خلال الشفقة والخوف أو الرعب، وإنما هي تتطهر من الشفقة والخوف. وأنا نتخلص من هذه الانفعالات بتفريغها من شحناتها غير السارة، وبذلك نتخلص منها تماماً ونكون سعداء، وقد تكون هذه الآراء لباحثين ممتازين في دراستهم غير أن فهمهم محدود في مجال الفن. «ومثل هذه النظرية تجعل من نقد أرسطو العظيم والمهم مجرد ثرثرة سقيمة لا معنى لها»^(١). غير أن السؤال لا يدور حول النظرية الصحيحة للمأساة، وإنما حول رأي أرسطو في ذلك. وعلى أية حال، فحتى أصحاب نظرية «التفريغ»، يمكن أن يتفقوا مع تأويل «ستيس» للمعنى الأرسطي (الذي يقول «إن. عرض المعاناة المأساوية العظيمة حقاً ينشأ من شفقة المشاهد وخوفه الذي تطهرت روحه فأصبحت نقية هادئة»). شريطة أن لا يفهم هذا «النقاء» على أنه مصطلح في العملية التربوية.

دابعاً: أصول التراجيديا والكوميديا

١} بدأت التراجيديا - في نظر أرسطو^(٢) مع «الارتجال» الذي يقوم به قائد «الديثرامبو Dithyramb»^(٣). بين نصفي الكورس «جوقة المنشدين». ولقد كانت في الأصل مرتبطة بعبادة الإله ديونيسيوس، مثلما ارتبط المسرح في أوروبا في عصر النهضة بمسرحيات الأسرار في العصر الوسيط.

٢} وبدأت الكوميديا في طريق مواز، من الأغاني القصصية،^(٤) (والتي لا تزال قائمة حتى الآن، في كثير من مدننا). ولا شك أنه كان يعني قائد الكورس الذي يقوم بارتجال بعض العبارات البذيئة الفاحشة.

Cait. Hist. b 331 .

(١)

Poetics, 1449, 9 - 30.

(٢)

(٣) أنشودة تنشد الجوقة بطريقة بدائية لا سيما في احتفالات ديونيسيوس (باخوس)، أو هي أغنية باخوسية - وكان قائد الجوقة يرتجل كلامه (المترجم).

(٤) يترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي «الأنشيد الإحليلية»، أو «المزبورة» نسبة إلى عضو الذكر عند الرجل وقد كان رمزاً على الولادة ويحمل في أعياد ياخوس أو ديونيسيوس (المترجم).

٣١} ومما له مغزى حقاً، عند أرسطو، في تطور الدراما هو ازدياد أهمية الممثل، وكان «اسخيلوس» هو أول من زاد عدد الممثلين إلى اثنين، وقصر مهمة الكورس، ثم أضاف سوفكليس ممثلاً ثالثاً وبعض مناظر المسرح الخلفية.

٤١} عندما تدخل الأجزاء المتكلمة إلى المسرح، يبدأ الوزن اليامي في الظهور «بوصفه أعظم الأوزان إلقاء». (والسبب في استخدامها الأصلي للتشطير الرباعي «للتروحيك Trochaic..^(١) هو أن الشعر كان ساتيري^(٢) كما يرتبط بالرقص أكثر مما هو عليه الآن»).

يصعب أن نقول إن مناقشة السؤال الإشكالي للغاية - السؤال عن أصل التراجيديا والكوميديا - ينتمي إلى تاريخ الفلسفة. ولهذا فسوف أكتفي بهذه الإشارة الموجزة السابقة عن وجهة نظر أرسطو وهي مليئة بالصعاب:

(أ) من حيث التفسير.

(ب) من حيث صحتها.

(١) نوع من الشعر كل مقطع فيه مؤلف من ضربة طويلة وبعدها ضربة قصيرة (الترجم).

(٢) كانت المسرحية الساتيرية Satyric (نسبة إلى ساتير Satyr الكائن الخرافي الذي يجمع بين الحصان والإنسان فيرمز إلى الشهوة) مسرحية راقصة مصحوبة بالضجيج والحركات الخليعة والتعبيرات اللغوية البذيئة (الترجم).

حاشية حول المشائين القدماء

واصلت الأكاديمية القديمة التفكير الرياضي عند أفلاطون: في حين واصل المشاءون القدماء الاتجاه التجريبي عند أرسطو. مع الارتباط الوثيق بالموقف الفلسفي العام لأستاذهم. رغم أنهم أجروا تعديلات طفيفة وتطويرات في ميدان المنطق على سبيل المثال. وعلى ذلك فإننا نجد كلاً من «ثاوفراسطس»، و«أيديموس الرودسي» قد دافعا بإخلاص عن المبادئ الميتافيزيقية والأخلاقية لأرسطو. ويصدق ذلك بصفة خاصة عن «أيديموس» الذي وصفه سيمبلقوس بأنه «أنبل» تلامذة أرسطو^(١). أما «ثاوفراسطس» فقد دافع بحماس عن النظرية الأرسطية في أزلية العالم ضد زينون الرواقي.

خلف ثاوفراسطس الازوي من جزيرة ليسبوس esbos - خلف أرسطو رئيساً للمدرسة المشائية من ٣٢٢/٣٢١، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في عام ٢٨٧/٢٨٨^(٢). وكان شخصية مرموقة أساساً في متابعته لأعمال أرسطو في مجال البحث التجريبي. ولقد شغل نفسه بصفة خاصة بعلم النبات وترك لنا في هذا الموضوع مؤلفات جعلته حجة في علم النبات حتى نهاية العصور الوسطى؛ كما أنه قد أدرك، فيما يبدو من خلال دراساته في علم الحيوان، واقعة أن تغيرات الألوان في عالم الحيوان، تعود في جانب منها إلى «التكيف مع البيئة»^(٣). ولقد كان «ثاوفراسطس» باحثاً ذا اهتمامات واسعة، مثل أرسطو تماماً، كتب أيضاً تاريخاً للفلسفة (ومصنف «الطبائع» الشهير، وأعمال عن تاريخ الدين وطبيعته وتاريخ النبات، وعلل النبات). ولم يصلنا من هذه المصنفات سوى جزء من تاريخ الفلسفة، في حين أن «فرفيوس» قد احتفظ بجزء من «تاريخ الحيوان»^(٤). معتقداً أن جميع الكائنات الحية متشابهة، ولقد رفض «ثاوفراسطس» التضحية بالحيوان، وتناول اللحوم الطازجة، وأعلن أن جميع البشر يرتبطون بعضهم ببعض، وليسوا مجرد

Simplic. Phys. 411, 14.

(١)

Diog. Laert. 5, 36.

(٢)

(٣) لم يصلنا سوى مصنفين كاملين «تاريخ النبات» (في تسع مقالات) و«رسالة في علل النبات» (في ست مقالات) - (المترجم).

Porph.

(٤)

رفاق أو أعضاء في أمة واحدة. وربما كان على المرء أن يذكر أيضاً كتابه الشهير «الطبائع» وهو دراسة لثلاثين نوعاً من الطباع أو الخلق.

وأما «أرستكسيونس» من تارنتم - فقد جلب معه إلى المدرسة المشائية النظريات الفيثاغورية المتأخرة مثل النظرية التي تقول إن النفس هي انسجام البدن، وهي نظرية أدت به إلى إنكار خلود النفس^(١). وهو بذلك قد دافع عن وجهة النظر التي عرضها «سيمياس» في محاوره «فيدون» لأفلاطون. لكن تابعه على خطوات أرسطو بواسطة عمله التجريبي عن طبيعة الموسيقى وتاريخها.

ونظرية «أرستكسيونس» عن النفس شاركه فيها: «ديكيرخوس» Dicaearchus من مسينا^(٢). الذي كتب كتاباً عن «اليونان» تتبع فيه خطوات الحضارة اليونانية من خلال مراحل التوحش البدائي، ومراحل الرعي والزراعة. واختلف عن أرسطو من حيث إنه سجل الحياة العملية التي كان يفضلها على الحياة النظرية^(٣). وقد أعلن في كتابه . أن أفضل دستور هو المزيج من ثلاثة أنواع من الحكومات: النظام الملكي، النظام الأرستقراطي، النظام الديمقراطي، واعتبر هذا النوع من الدستور المختلط قد تحقق في مدينة اسبرطة.

«ديميتريوس» القاليريوني - تلميذ ثاوفراسطس - وهو كاتب غزير الإنتاج^(٤). وكان شخصية مرموقة نظراً لنشاطه السياسي. (رأس حكومة أثينا من ٣١٧ إلى ٣٠٧) وكان يبحث بطليموس المنقذ بتأسيس مكتبة ومدرسة في الإسكندرية (توجه إليها ديميتريوس نفسه حوالي عام ٢٩٧). وبعد ذلك تم تحقيق هذا المشروع على يد بطليموس فيلادلفوس - خليفة بطليموس المنقذ - بعد عام ٢٨٥ بقليل^(٥). ولقد قام «ديميتريوس» بدور همزة الوصل بين أعمال بريتوس في أثينا، وأعمال اليونانيين العلمية والبحشية في الإسكندرية، المدينة التي أصبحت شهيرة كمركز للثقافة والعلم.

Cic. Tusc. I, 10, 19. (١)

Cic. Tusc. I, 10, 21, 31, 77. (٢)

Cic. Ad Att. . 2, 16, 3. (٣)

Diogen. Laert. 5, 80 - 1. (٤)

(٥) عندما مات الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق.م. قُسمت إمبراطوريته العريضة على قواده فكانت مصر من نصيب بطليموس الأول الملقب بالمنقذ. وخلفه ابنه بطليموس الثاني الملقب بفيلادلفوس (أي المحب لأخته) - (المترجم).

”أفلاطون .. وأرسطو“

يعد أفلاطون وأرسطو، بلا أدنى شك، ليس فقط أعظم فيلسوفين بين فلاسفة اليونان، بل أيضاً أعظم فيلسوفين شهدهما العالم. وهناك عناصر مشتركة بينهما (وكيف يمكن أن لا يكون الأمر كذلك، وقد بقي أرسطو تلميذاً لعدة سنوات في أكاديمية أفلاطون، كما أنه بدأ من وجهة نظره؟) لكن هناك فارقاً ملحوظاً في وجهة النظر بينهما، لو أن المرء صرف النظر عن العنصر المشترك الواضح جداً بينهما. - وهذا الفارق يمكن المرء أن يضع خصائص فلسفة كل منها بحيث تقف أحدهما في علاقة القضية (الأفلاطونية) بالنقيض (الأرسطية). - علاقة قضية بنقيضها تحتاج إلى التوفيق بينهما في مركب أعلى، بمعنى أن العناصر الصحيحة وذات القيمة فيهما معاً تحتاج إلى التطوير بطريقة متناغمة في مذهب أكثر كمالاً وكفاية من المذهب المفرد عند كل فيلسوف على حدة. ويمكن أن نقول إن الأفلاطونية تنسم بالعودة إلى فكرة الوجود بمعنى الواقع الثابت الدائم، أما الأرسطية فهي تعود إلى فكرة الصيرورة. لكن إذا كان الوجود الثابت حقيقة واقعة Real، فلكذلك التغير أو الصيرورة هو أيضاً واقع حقيقي Real ؛ والجانبان معاً يشكلان الحقيقة الواقعية Reality ولا بد من إنصافهما في مذهب فلسفي أشد كفاية.

وعندما نسم فلسفة أفلاطون بسمه العناية بفكرة الوجود، وفلسفة أرسطو بالعودة إلى فكرة الصيرورة - فربما كنا نأثم في عملية التعميم، وهو تعميم لا يمثل، بالطبع، الحقيقة كلها. فقد تظهر بحق أسئلة مثل: ألم يعالج أفلاطون الصيرورة، ألم يعرض نظرية في الغائية؟ ألم يعترف أن العالم المادي هو دائرة التغير؟ ألم يُسلم صراحة أن التغير أو الحركة، (من حيث إن هذا العالم ينطوي على طبيعة الحياة والنفس) لا بد أن تنتمي إلى دائرة الواقع الحقيقي Real؟. ومن ناحية أخرى ألم يجد أرسطو مكاناً، ومكاناً هاماً - للوجود الثابت الذي لا يتغير، ألم يكتشف عنصر الثبات والدوام حتى في قلب التغير، أي

في قلب العالم المادي؟ ألم يعلن أن أسمى وظيفة للإنسان هي أن يتأمل الموضوعات الثابتة؟! لا يملك المرء إلا أن يجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب. ومع ذلك فحقيقة التعميم لم يتم الاستغناء عنها، ما دامت تشير إلى ما هو سمة خاصة بكل مذهب، إلى النغمة العامة أو النكهة العامة، إلى التوجه العام لفكر الفيلسوف؛ وسوف أحاول - في إيجاز - أن أبرر هذا التعميم. أو أن أشير - على أقل تقدير - إلى الخطوط العريضة التي من خلالها أحاول تبريره بالتفصيل إذا سمح المجال.

زعم أفلاطون - مثل سقراط - مشروعية الحكم الأخلاقي، ومثل سقراط أيضاً، حاول أن يصل إلى إدراك واضح للقيم الأخلاقية بطريقة جدلية - ويُجمل طبيعتها في تعريف، لكي يبلور الفكرة الأخلاقية، ووصل إلى أنه لو كانت التصورات الأخلاقية والأحكام الأخلاقية موضوعية ومشروعة على نحو كلي، فلا بد أن يكون لهذه التصورات أساس موضوعي. ومن الواضح تماماً أن القيم الأخلاقية هي مثل عليا بمعنى أنها ليست أشياء عينية مثل الغنم والكلاب؛ وإنما هي ما ينبغي أن يتحقق في العالم العيني؛ أو هي ما يُرغب في تحقيقه في العالم العيني من خلال السلوك البشري. ومن هنا كانت الموضوعية الملحقة بالقيم لا يمكن أن تكون هي نفسها من نوع الموضوعية التي تلحق بالغنم والكلاب. وإنما لابد أن تكون موضوعية مثالية أو هي موضوعية النظام المثالي، وفضلاً عن ذلك فإن الأشياء المادية في هذا العالم تتغير وتفتنى، بينما القيم الأخلاقية - كما كان أفلاطون مقتنعاً - فهي ثابتة لا تتغير. ويتتهي من ذلك إلى أن القيم الأخلاقية هي مثل عليا ومع ذلك فهي موضوعية. أو ماهيات ندرتها بطريقة حدسية في نهاية مسار الجدل. وعلى الرغم من أن لهذه القيم الأخلاقية نصيباً مشتركاً في الخير والكمال، حتى يمكن أن يقال بحق إنها تشارك في - وتستمد خيرها وكمالها من - ماهية المثالية العليا، أو الخير المطلق والكمال المطلق. مثال الخير الذي هو بمثابة «الشمس» في العالم المثالي.

بهذه الطريقة نقح أفلاطون ضرباً من الميتافيزيقا - على أساس الأخلاق السقراطية، ولما كانت تقوم على أساس فكر سقراط، فإنها يمكن أن توضع على لسان سقراط دون أن نتشكك في صلاحية ذلك. لكن مع مرور الزمن بدأ أفلاطون يطبق جدله، لا فقط على القيم الأخلاقية والجمالية وحدها، وإنما على التصور العام المشترك بصفة عامة مؤكداً، أنه

مثلما أن الأشياء الخيرة تشارك في مثال الخير، فكذلك الجواهر الفردية تشارك في الماهية النوعية. ولا يمكن أن يقال إن هذه الوجهة الجديدة من النظر تشكل تصدعاً جذرياً في فكر أفلاطون، بمقدار ما تعتمد نظرية القيم ذاتها، إلى حد ما، على أساس منطقي (وأن الاسم المشترك لابد أن يكون له مرجع موضوعي). وإنما هي بالأحرى امتداد للنظرية، غير أن النظرة الجديدة اضطرت أفلاطون أن يدرس عن قرب أكثر - لا فقط العلاقة بين المثل أنفسها - بل أيضاً بين الأشياء الحسية والمثل أو الماهيات النموذجية. وبذلك طور نظريته عن البنية العقلية التصاعدية «والمشاركة» بين المثل، كما فسر المشاركة على أنها محاكاة، وكانت النتيجة أنه وضع بديلاً في مكان القيم الخالصة من ناحية وحامل القيم من ناحية أخرى - هناك بديل هو القسمة الثنائية بين الحقيقة الماهوية، البنية العقلية الموضوعية وبين الجزئيات الحسية، بين الأصل «ونسخة» منعكسة منه. ولقد أصبحت هذه القسمة من القوة بحيث فصلت بين الوجود من ناحية والصيرورة من ناحية أخرى، ليس لنا أن نتساءل ما هو الجانب من الخط المقسوم الذي يكمن فيه اهتمام أفلاطون الرئيسي؟

قد يعترض معترض بأن أفلاطون نظر إلى الماهية النوعية للإنسان مثلاً على أنها مثل أعلى، وأن المعنى الحقيقي للصيرورة ينبغي أن نبحث عنه في الاقتراب التدريجي، والتحقق التدريجي، للمثال في العالم المادي وفي الشخصية الإنسانية وفي المجتمع، وهو تحقق يمثل مهمة الله والمتعاونين معه من البشر. وهذا صحيح تماماً. وليست عندي أدنى رغبة للتقليل من أهمية الغائية في الفلسفة الأفلاطونية. وإن كان أفلاطون يشدد بحسم أكثر على دائرة الوجود دائرة الواقع الحق Reality، وهو من خلال نظريته في الغائية يسمح، بغير شك، بوجود علاقة ما بين العالم المتغير وعالم الوجود الثابت الذي لا يتغير، إلا أن الصيرورة بما هي كذلك، والخصوصية الجزئية بما هي كذلك، هما بالنسبة له: اللامعقول: العامل الذي لابد من طرده إلى دائرة اللامتعين. وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك بالنسبة لمفكر المنطق والأنطولوجيا عنده شيء واحد، أو هما متوازيان على أقل تقدير؟ فالفكر يختص بالكلي. والفكر هو الذي يدرك الوجود أي الكلي. فهل الوجود، إذن، والجزئي بما هو كذلك لا يوجدان: الكلي ثابت لا يتغير وكذلك الأمر بالنسبة للوجود فهو ثابت لا يتغير، أما الجزئي فهو الذي يتغير، يصير، ويفنى، وبمقدار ما يتغير ويصير ويفنى فهو ليس وجوداً. إن النشاط الفلسفي أو الجدل فهو - من ثم - يختص

بالوجود أولاً ثم بالضرورة بطريقة ثانوية فحسب. بمقدار ما «يحاكي» الوجود. ومن هنا فقد كان أفلاطون بوصفه فيلسوفاً يهتم أساساً بالوجود الماهوي الثابت الذي لا يتغير، كما كان مهتماً أيضاً، وهذا حق، بأن يتشكل العالم على غرار نموذج الوجود، لكنه كان يشدد، ولا خطأ في ذلك، على الوجود أكثر من تشديده على الصيرورة.

ربما بدا أن كثيراً مما قلته بالنسبة لأفلاطون، يمكن أن ينطبق كذلك تماماً - وربما بطريقة أفضل على أرسطو، الذي يؤكد أن الفيلسوف الميتافيزيقي يهتم بالوجود بما هو وجود، ويرد التغير والضرورة إلى علّة نهائية هي المحرك الأول الذي لا يتحرك. وهو الذي علمنا أن أعلى نشاط في الإنسان هو التأمل النظري للموضوعات الثابتة. تأمل تلك الموجودات التي هي على الأصالة: الوجود، والتحقق الفعلي، (الوجود بالفعل)، والصورة. نجد أن هذا الجانب الواقعي من الفلسفة الأرسطية، يمثل، بالأحرى، التراث الأفلاطوني. حتى ولو كان أرسطو قد نقحه وطوّره بنفسه. ولست أريد ولو للحظة أن أتشكك في واقعة أن أرسطو كان يعزو أهمية كبيرة على هذا الجانب من فلسفته. أو في واقعة أن أرسطو أكمل وسار شوطاً بعيداً في طريق هذا الفكر النظري بأن ألقى الضوء الواضح على الطبيعة العقلية اللامادية للصورة الخالصة وبذلك أسهم مساهمة لا تقدر في ميدان اللاهوت الطبيعي. لكنني أود أن أبحث في طابع المساهمة الخالصة التي قدّمها أرسطو للفلسفة عندما انفصل عن الأفلاطونية، ثم أنساءل ما هو النقيض الذي وضعه أرسطو في مقابل القضية الأفلاطونية.

ما هو اعتراض أرسطو الرئيسي على نظرية المثل الأفلاطونية؟ إنها تترك هوة لا يمكن اجتيازها بين الموضوعات الحسية والمثل. ولما كانت الموضوعات الحسية تحاكي المثل أو تشارك فيها، فإن المرء لا بد أن يتوقع أن يسمح أفلاطون بوجود مبدأ ماهوي باطني، أو علّة صورية داخل الموضوع نفسه هي التي تضعه في فئته وتشكل ماهيته، في حين أن أفلاطون في الواقع لم يسمح بوجود مبدأ صوري داخلي من هذا النوع، لكنه ترك الثنائية قائمة بين الكلي الخالص والجزئي الخالص. وهي ثنائية ناتجة عن حرمان العالم الحسي من معظم حقيقته ومعناه. وماذا كان جواب أرسطو على هذا الاعتراض؟ على حين أنه وافق على الموقف الأفلاطوني بصفة عامة القائل بأن العنصر الكلي - أو الصورة الماهوية - هو

موضوع العلم، والمعرفة العقلية. فقد وُحِّدَ بين هذا العنصر الكلي وبين الصورة الماهوية المحايثة للموضوع الحسي، التي تشكل - مع مادته - الموضوع والتي هي العنصر العقلي في هذا الموضوع. وهذا المبدأ الصوري هو الذي يتحقق في نشاط الموضوع، فمثلاً المبدأ الصوري للكائن الحي، كماله الأول، يعبر عن نفسه في الوظائف العضوية، ويفض نفسه في مادة، منظماً ومحوراً هيئة هذه المادة، متجهاً نحو غاية التي هي التجلي التام للماهية أو «للمثال» في الظاهرة. وتُصور الطبيعة بأسرها على أنها هيراركية الأنواع، تتجه الماهية في كل نوع منها نحو تحققها الفعلي الكامل، في سلسلة من الظواهر، مستمدة بطريقة غامضة إلى حد ما من العلة النهائية المطلقة التي هي المحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو نفسه تحقق فعلي كامل أو وجود بالفعل تام، وهو الوجود اللامادي الخالص أو الفكر القائم بذاته المنطوي على نفسه؛ وبهذا تكون الطبيعة مساراً دينامياً من الكمال الذاتي، أو التطور الذاتي. ويكون لسلسلة الظواهر معنى وقيمة.

سوف يبدو واضحاً تماماً من هذا البيان الموجز لموقف أرسطو، أن فلسفته ليست ببساطة فلسفة الصيرورة؛ فالوجود يمكن أن يُحمل على شيء ما بمقدار ما يكون موجوداً بالفعل. وأن ما هو وجود على الأصالة هو أيضاً وجود بالفعل على الأصالة كذلك، غير مختلط بالوجود بالقوة. فعالم الصيرورة بوصفه عالم التحقق الفعلي، وردُّ القوة إلى الفعل، هو العالم الذي يكون فيه الوجود بالفعل أو الوجود الذي هو وجود يتحقق باستمرار في المادة، في الظواهر، وبتأثير الجذب الغائي للتحقق الفعلي المطلق أو الوجود. حتى أن تفسير الصيرورة إنما يوجد في الوجود. لأن الصيرورة هي من أجل الوجود، ولها باستمرار أسبقية منطقية، حتى إذا لم تكن لها أسبقية زمنية. ومن ثم فلو أنني قلتُ إن أرسطو انشغل بفكرة الصيرورة، وأن فلسفته - التي تنتمي إليه هو، يمكن أن توصف بحق بالإشارة إلى نظريته في الصيرورة، فأنا لا أعني بذلك أن الوجود كان بالنسبة له، كما كان بالنسبة لأفلاطون، بالغ الأهمية، أو أنه قدَّم لنا ميتافيزيقا الوجود التي كانت - من بعض الزوايا - أعلى كثيراً من ميتافيزيقا أفلاطون. وإنما ما أريد أن أقوله هو أن أرسطو - من خلال نظريته عن الكمال الأول - الصورة الماهوية المحايثة - التي تتجه نحو تحققها في مسارات الطبيعة - قد تمكَّن من أن يلحق معنى وحقيقة بالعالم الحسي الذي كان مفقوداً في

فلسفة أفلاطون، وهذه المساهمة الجزئية الخاصة في الفلسفة تُضفي على الأرسطية نغمة خاصة ونكهة خاصة تتميز بهما عن الأفلاطونية. لقد ذهب أرسطو إلى أن غاية الإنسان هي النشاط، وليس الكيف. مما قد يعطي انطباعاً للمرء بأن الكيف كان عند أفلاطون صاحب الصدارة على النشاط، وأن «المطلق» عند أفلاطون لم يكن نشاطاً محايداً كما هي الحال «في الفكر الذي يفكر» في نفسه عند أرسطو. وإن كان مطلق أفلاطون هو المثال الأعلى. (والقول بأن السمات التي وصف بها أرسطو المادة تميل إلى التقليل من واقعيتها وحقيقتها ومعقولية العالم المادي لا يشكل اعتراضاً ضد قضيتي الرئيسية طالما أن نظريته عن المادة كانت إلى حد كبير نتيجة لتربيته الأفلاطونية، وقضيتي الرئيسية تتعلق بالمساهمة الخاصة التي قدمها أرسطو إلى فلسفة الطبيعة).

وبذلك يكون أرسطو قد أسهم مساهمة إيجابية في فلسفة الطبيعة ومن المؤكد أنه نظر إلى نفسه على أنه جاب أرضاً جديدة. فقد نظر أولاً إلى نظريته في الماهية المحايدة على أنها نقيض، أو تصحيح لنظرية أفلاطون عن الماهية المتعالية. وملاحظاته، ثانياً: المتعلقة بانثاق فكرة الغائية في الفلسفة، حتى ولو أن هذه الملاحظات كانت بوضوح، إلى حد ما، غير منصفة لأفلاطون تبين أنه نظر إلى نظريته في الغائية المحايدة على أنها شيء جديد. لكن رغم أن أرسطو زودنا بتصحيح مطلوب أو نقيض لأفلاطون من هذه الزاوية، فقد أسقط كثيراً من العناصر ذات القيمة في عملية تصحيح سلفه ليس فقط تصور أفلاطون عن العناية الإلهية، والعقل الإلهي المحاith في العالم والذي يعمل في هذا العالم - لكنه طرح جانباً أيضاً تصور أفلاطون للعلّة النموذجية. لقد فشل أفلاطون في إعداد نظرة نسقية عن الوجود المطلق بوصفه العلّة النموذجية للماهيات، وبوصفه أساساً للقيمة، وربما فشل في أن يتحقق - كما يتحقق أرسطو، من أن الصورة المادية هي المعقول، وأن الوجود بالفعل الأعلى هو العقل الأعلى - وربما فشل في أن يجمع معاً ويوحّد العلّة الفاعلة العليا مع العلل الغائية النموذجية، غير أن أرسطو في معارضته لنظرية أفلاطون الناقصة عن الموضوعات العينية في هذا العالم، - قد سمح لنفسه أن يُغفل ويتغافل عن الحقيقة العميقة في النظرية الأفلاطونية. لكل مفكر منهما، إذن، نقاطه العليا التي لا تقدّر كإسهام في الفلسفة، لكن أيّاً منهما لم يقدم الحقيقة الكاملة، حتى بالنسبة لما بلغه، وربما المحذب

المرء نحو أفلاطون أو أرسطو عن طريق الألفة المزاجية لكن لن يكون للمرء ما يبرره إذا ما رفض أرسطو من أجل أفلاطون، أو رفض أفلاطون من أجل أرسطو إذ تكمن الحقيقة في جوانب فلسفتهم معاً إذا تكاملت وانسجمت واشتمل عليها مركب أعلى، مركب لا بد أن يجسد وأن يبنى على هذه المبادئ الجذرية، التي وجدت مشتركة عند كل من أفلاطون وأرسطو. وأعني بها أن الحقيقي هو المعقول تماماً والخير تماماً، في حين يستخدم أيضاً الإسهامات الخاصة بكل فيلسوف بمقدار ما تكون هذه الإسهامات صحيحة غير متناقضة.

وسوف نشاهد - في الصفحات المخصصة للأفلاطونية المحدثّة - محاولة - سواء أكانت ناجحة أو فاشلة أياً ما كان الأمر، لإلحاز مثل هذا المركب، محاولة تكررت في مجرى الفلسفتين الحديثة والوسيطيّة. لكن ربما كان من الصواب أيضاً أن نشير إلى أنه إذا كان مثل هذا المركب ممكناً، فإنه يكون ممكناً بصفة خاصة من خلال العناصر الأفلاطونية التي يحتوي عليها المذهب الأرسطي.

دعنا نقدم مثلاً واحداً أوضح به المعنى الذي أقصده: إذا كان أرسطو وهو يقوم بتصحيح ما اعتبره طابعاً ثنائياً مفرطاً في الأنثروبولوجيا الأفلاطونية (وأنا أشير هنا إلى العلاقة بين النفس والبدن) قد رفض صراحة طابع ما فوق الحس للمبدأ العقلي في الإنسان وردّ الفكر - مثلاً - إلى المادة في حالة حركة، فإنه بذلك يكون قد وضع نقيضاً حقاً للنظرية الأفلاطونية، إلا أن هذا النقيض كان له ذلك الطابع الذي يجعله لا يضم معه القضية في مركب أعلى.

ولما كان الأمر كذلك فإن أرسطو لم يرفض أبداً - على قدر ما نعلم - حضور مبدأ ما فوق الحس في الإنسان فهو يؤكد في كتابه «النفس» - رغم إصراره على أن النفس لا يمكن أن تكون ساكنة في أي بدن، أن «النفس» كمال أول لجسم جزئي معين. ومن ثم فقد كان المركب ممكناً وهو الذي يمكن أن يشمل الفكرة الأرسطية عن النفس بوصفها صورة للبدن، في حين يسمح مع أفلاطون بأن النفس الفردية هي أعلى من البدن، وهي تبقى بعد الموت في هوية ذاتية فردية.

وربما ظهر لأول وهلة أن الإله الأرسطي، فكر الفكر، يشكل تناقضاً يتعارض مع

الفكرة الأفلاطونية عن مثال الخير الذي لا يصور رغم عقلانيته. على أنه عقل. ومع ذلك فما دامت الصورة الخالصة ليست معقولة فحسب وإنما هي عقل أيضاً، فإن الخير المطلق الأفلاطوني بصيح - إن صحَّ التعبير - من أجل أن يتحد مع الإله الأرسطي، وهي وحدة تمَّ إنجازها في المركب المسيحي على أقل تقدير، وهكذا يكون كل من أفلاطون وأرسطو قد أسهما إسهاماً مختلفاً - وإن كان مكملًا - في جوانب التأليه Theism..

لقد تحدثتُ في الملاحظات السابقة عن مركب للأفلاطونية والأرسطية، إلا أن المرء يحق له أن يتحدث عن ضرورة المركب عندما تكون هناك نظريتان «متعارضتان» كل منهما صحيحة إلى حد ما فيما تؤكد كاذبة فيما تنكره. فقد كان أفلاطون، مثلاً، على صواب، في تأكيده للمثال النموذجي، وعلى خطأ في إهماله للصورة الجوهرية المحايثة. بينما كان أرسطو على صواب في تأكيده لنظريته للصورة الجوهرية المحايثة، وعلى خطأ في إهماله للمثال النموذجي، لكن هناك جوانب أخرى في فلسفتها يصعب على المرء أن يتحدث عن ضرورة وجود مركب بالنسبة لها، ما دام أرسطو قد أنجز هذا المركب بنفسه، فالمنطق الأرسطي مثلاً كان خلقاً عبقرياً رائعاً ولا يحتاج إلي أن يتآلف في مركب مع المنطق الأفلاطوني، نظراً لحقيقة بسيطة هي أنه كان خطوة هائلة تتقدم منطق أفلاطون (أو ما نعرفه عنه على الأقل) وقد اشتمل هو نفسه على ما هو قيّم في المنطق الأفلاطوني.

«الجزء الخامس»

«الفلسفة بعد أرسطو»

”تمهيد“

١١ مع عصر الإسكندر الأكبر انتهت دولة المدينة اليونانية الحرة المستقلة. إبان حكمه، وحكم خلفائه الذين حارب بعضهم بعضاً من أجل السيطرة السياسية، لم تحز المدن اليونانية على أية حرية سوى الحرية الاسمية؛ فهي تعتمد - على الأقل - على الإرادة الخيرة، للسيد الأعلى. وبعد أن توفي الفاتح الأكبر عام ٣٢٣ ق.م، فإننا لابد أن نتحدث عن الحضارة الهلنستية^(١) (في مقابل الحضارة الهلينية أو القديمة) - بدلاً من الحضارة الهلينية. ولقد أصبح التمييز الحاد بين اليونانيين و«البرابرة» تمييزاً غير واقعي. فقد كان يفكر من منظور أوروبا، لا من منظور «المدينة»؛ وكانت النتيجة أنه على حين أن الشرق قد انفتح أمام مؤثرات الغرب، فإن الثقافة اليونانية من جانبها لم نستطع أن تبقى بعيداً عن التأثير بالوضع الجديد للأمور. وهكذا لم تعد: أثينا، وأسبرطة، وكورنثة ... الخ. بعد ذلك وحدات حرة مستقلة وإنما وحدها شعور عام مشترك بالتفوق الثقافي على ظلام البرابرة المحيط بها: فاندمجت في كلٍّ أوسع، ولم يمر وقت طويل إلا وقد أصبحت مقاطعة - أو ولاية - في الامبراطورية الرومانية.

وكان من الصعب أن لا يكون للموقف السياسي الجديد رد فعل على الفلسفة. لقد كان أفلاطون وأرسطو معاً رجلين من دولة المدينة اليونانية، والفرد عندهما لا يمكن تصوره بمعزل عن المدينة، وحياة المدينة: ففي المدينة يبلغ الفرد غايته ويعيش حياة فاضلة. لكن عندما تندمج المدينة الحرة في كل عالمي أعظم (متحرر من التحيز الإقليمي) فقد كان من الطبيعي أن تظهر «المواطنة العالمية... Cosmopolitan» يمثلها الأعلى للمواطن العالمي، كما نجده في الفلسفة الرواقية، بل لابد أن يظهر كذلك إلى النور المذهب الفردي. والواقع

(١) باختصار شديد لا يستخدم مصطلح «العصر الهلنستي Hellenisticism» على الإطلاق إلا بعد وفاة الإسكندر (المترجم).

أن هذين العنصرين: المواطنة العالمية، والمذهب الفردي، ارتبطا معاً ارتباطاً وثيقاً. لقد كانت حياة دولة المدينة مركزة شاملة للجميع على نحو ما تصورهما أفلاطون وأرسطو وعندما تحطمت، اندمج المواطنون في كل أعظم كبير، لم يكن ثمة مندوحة للفرد من أن يسير بنفسه من غير هدى، منفلتاً من التزاماته بدولة المدينة، وكان ذلك أمراً متوقعاً، إلا أن الفلسفة في مجتمع المواطن العالمي لابد أن تركز اهتماماتها على الفرد في محاولة لتلبية حاجاته للتوجيه والإرشاد في الحياة بعد أن أصبح عليه أن يعيش في مجتمع ضخم لا في مجتمع أسرة المدينة الصغير نسبياً. وهكذا ظهرت نزعة عملية أخلاقية مهيمنة مثل: الفلسفة الرواقية، والفلسفة الأبيقورية. واتجه الفكر الفيزيقي والميتافيزيقي إلى الانسحاب نحو الخلف: فلم يعد هناك اهتمام بهما في ذاتهما بل بمقدار ما يقدمان من أساس وإعداد للأخلاق. وهذا التركيز على الأخلاق يجعل من السهل أن نفهم لماذا استعارت المدارس الجديدة أفكارها الميتافيزيقية من مفكرين آخرين، من دون أن تدخل فكراً جديداً نظراً خاصاً بها. والواقع أنهم عادوا من هذه الزاوية إلى فلاسفة قبل سقراط فقد لجأت الرواقية إلى فزيقا هيراقليطس، كما لجأت الأبيقورية إلى المذهب الذري عند ديمقريطس. بل أكثر من ذلك فإن المدارس الفلسفية بعد أرسطو لجأت إلى الفلاسفة قبل سقراط على الأقل جزئياً، حتى بالنسبة لاتجاهاتهم وأفكارهم الأخلاقية فاستعار الرواقيون الأخلاق الكلية، واستعار الأبيقوريون من القورينائية.

لقد ظهر هذا الاهتمام العملي والأخلاقي بصفة خاصة في تطور المدارس الفلسفية بعد أرسطو في الحقبة الرومانية، لأن الرومان لم يكونوا مثل اليونان، مفكرين نظريين وميتافيزيقيين، وإنما هم رجال عمل أساساً. لقد ركز الرومان القدامى على الحلق - وكان النظر العقلي غريباً عنهم إلى حد ما - أما في الامبراطورية الرومانية - عندما غرقت المثل العليا وتقاليده الجمهورية، فقد كانت مهمة الفيلسوف على وجه الدقة هي أن يزود الفرد بقاعدة للسلوك تمكنه من قيادة سفينته في بحر الحياة. مؤكداً اتساق المبدأ والفعل القائم على قدر من الاستقلال الأخلاقي والروحي. ومن ثم كانت ظاهرة الفيلسوف - الموجه - الذي يقوم بمهمة تشبه - إلى حد ما - مهمة المرشد الروحي المعروفة في العالم المسيحي.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التركيز على الجانب الغملي، واقعة أن الفلسفة تأخذ على

عانتها تزويدنا بمعايير للحياة، - من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى انتشار واسع للفلسفة بين الطبقات المثقفة في العالم الهلنستي الروماني، وكذلك إلى لون من الفلسفة الشعبية.

وأصبحت الفلسفة في الفترة الرومانية - أكثر وأكثر - جزءاً من برنامج منظم في التربية (وتلك حقيقة تحتاج إلى أن تعرض في صورة مبسطة واضحة) وبهذه الطريقة أصبحت الفلسفة المنافسة والمزاحمة للمسيحية عندما بدأت الديانة الجديدة تطالب بتبعية الامبراطورية. والواقع أن المرء يمكن أن يقول إن الفلسفة - إلى حد ما على الأقل - قدمت إشباعاً للحاجات والتطلعات الدينية للإنسان وكان عدم الإيمان بالميولوجيا الشعبية عاملاً وحيثما سيطر اللا إيمان هذا - بين الطبقات المثقفة - الذين لم يرضوا بالحياة بلا دين على الإطلاق فقد كان عليهم أن يلتحقوا بإحدى العبادات الكثيرة التي قدمت من الشرق إلى الامبراطورية ، وكان مقدراً لها بالقطع إشباع التطلعات الروحية للإنسان أكثر من ديانة الدولة الرسمية بما لها من موقف شبيه بالأعمال التجارية. ومن ثم فإننا نحن الذين نستطيع أن نتميز العناصر الدينية في مذهب أخلاقي مسيطر مثل المذهب الرواقي، بينما وصل آخر ازدهار للمذهب التلفيقي في الفلسفة القديمة - بين الفلسفة والدين - إلى قمته في الأفلاطونية المحدثة. وفضلاً عن ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن مذهب أفلوطين في الأفلاطونية الجديدة الذي كان فيه الهروب الصوفي للروح أو التجذبات هو آخر وأعلى نقطة في النشاط العقلي، ثم اتجهت الفلسفة بعده إلى تجاوز الدين.

ولقد أدى التركيز على الأخلاق وحدها إلى مثل أعلى للاستقلال الروحي والكفاية الذاتية كتلك التي نجدها عند الرواقية والأبيقورية معاً. بينما أدى التركيز على الدين إلى تأكيد الاعتماد على مبدأ متعال وإلى أن ينسب تطهير الذات إلى فعل إلهي. وهو موقف نجد في العبادات السرية مثل ديانة «مثر» (Mithras)^(١) وعلينا أن نلاحظ أن الاتجاهين

(١) كان مثر Mithras في الأصل أحد الآلهة في الأساطير الفارسية أو هو الوسيط بين الآلهة والناس، والمساعد الأول لإله الخير «أهورا مزدا» في حربه ضد الروح الشرير «أهرمان». ثم تحول إلى صاحب ديانة مستقلة نافست المسيحية إلى أن قمعها الامبراطور قسطنطين بعد أن اعتنق المسيحية، وكانت المسيحية قد استقرت في روما. وإن كان الزرادشتيون لا يزالون يعبدون «مثر» في يومنا الراهن على أنه إله. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٤٢٤ - ٤٢٥ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ المترجم.

معاً: الاتجاه نحو تأكيد الكمال الأخلاقي المكثف بذاته للشخصية أو اكتساب الشخصية الأخلاقية الحقيقية، والاتجاه نحو تأكيد موقف العابد تجاه الله أو حاجة الموجود البشري الذي لا يستطيع أن يكتفي بنفسه إلى أن يوحد نفسه مع الله أسهمت في سد نفس النقص، حاجة الفرد في العالم اليوناني الروماني إلى أن يجد أساساً متيناً لحياته. طالما أن الموقف الديني يجلب معه استقلالاً معيناً في مواجهة الامبراطورية الدنيوية. والاتجاهان يميلان بالطبع من الناحية العملية إلى الاتحاد والاندماج، فأحياناً يكون التشدد على الجانب الأخلاقي (كما تفعل الرواقية) وأحياناً على العامل الديني (كما تفعل الديانات السرية) في حين أن الأفلاطونية المحدثة كانت محاولة لعمل مركب شامل، الوجود الأخلاقي يتبع فيه الوجود الديني لكن دون أن يفقد أهميته.

{٢} من المعتاد أن نميز عدة أطوار في تطور الفلسفة الهلنستية الرومانية^(١):

(أ) الطور الأول أو الفترة الأولى تمتد من حوالي نهاية القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواسط القرن الأول من قبل الميلاد؛ وتتميز هذه الفترة بتأسيس الفلسفتين الرواقية والأبيقورية، وقد شددنا على السلوك. وعلى بلوغ السعادة الشخصية - بينما يشير إلى الفكر السابق على سقراط في بحثهم من الأساس الكسمولوجي لمذاهبهم. وضد هذه المذاهب «التوكيدية» ظهر «مذهب الشك عند بيرون Pyrrho» وأتباعه. الذي لابد أن نضيف إليه شريئاً شكياً قادماً من الأكاديمية الجديدة والوسطى. ولقد أدى التفاعل بين هذه الفلسفات إلى ضرب من المذاهب الانتقائية التي بدأت تظهر مع ظهور الميل من جانب الرواقية الوسيطة، والمدرسة المشائية، والأكاديمية للوصول إلى تمثل منتقى من نظريات بعضها البعض.

(ب) المذهب الانتقائي من ناحية، ومذهب الشك من ناحية أخرى واصلاً الوجود في الحقبة الثانية (منذ حوالي منتصف القرن الأول قبل الميلاد إلى أواسط القرن الثالث الميلادي) غير أن هذه الفترة تتميز بالعودة إلى الفلسفة «المعتدلة»، فظهر اهتمام كبير بمؤسسي المدارس، حياتهم وأعمالهم، ومذاهبهم، وهذا الميل إلى الفلسفة «المعتدلة» هو الوجه المقابل للمذهب الانتقائي المتواصل. غير أن الاهتمام بالماضي كان مثمرأ في البحث

العلمي. فمثلاً في نشر أعمال الفلاسفة القدامى، مع شروح وتفسيرات عليها، والجهد البارز في هذا الميدان هو ما قام به فلاسفة الإسكندرية.

غير أن هذا الاهتمام ليس هو الخاصية الوحيدة لهذه الحقبة الثانية. فنحن نجد في مقابل ومعارضة الاهتمام العلمي ميلاً إلى الصوفية الدينية تزايدت قوتها. ولقد سبق أن أشرنا (Praechter p. 36) إلى أن لهذا الميل جذوراً مشتركة مع الميل العلمي، أعني مع اختفاء الفكر النظري المنتج. في حين أن العامل الأخير يمكن أن يؤدي إلى «مذهب الشك» أو إلى تكريس الجهود للبحوث العلمية كما يمكن أن ينتهي كذلك إلى نزعة صوفية دينية. ولقد كانت هذه النزعة بالطبع لصالح الوعي الديني المتنامي للعصر، والتعرف المباشر على ديانات من أصول شرقية. ولقد حاول الفلاسفة الغربيون من أمثال الفيشاغورية الجديدة تجسيد العناصر الدينية والصوفية في مذاهب نظرية في حين حاول الفلاسفة الشرقيون من أمثال «فيلو السكندري» تنسيق تصوراتهم الدينية على خلفية فلسفية. (ولقد كان مفكرون من أمثال فيلو بالطبع قد تأثروا بالرغبة في أن تظهر مذاهبهم غير اليونانية على المذاهب اليونانية بأن تعرض مذاهبهم تحت قناع فلسفي).

(ج) الفترة الثالثة (من حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي إلى منتصف القرن السادس الميلادي - أو في الإسكندرية إلى منتصف القرن السابع) - وهي حقبة الأفلاطونية المحدثة. ولقد حاول هذا الجهد النظري الأخير للفلسفة القديمة أن يضم جميع العناصر ذات القيمة في النظريات الدينية والفلسفية في الشرق والغرب على السواء في مذهب شامل يستوعب من الناحية العملية جميع المدارس الفلسفية والتطور الفلسفي الذي ساد لعدة قرون حتى أنه ليصبح من الصعب تبرير التفاضل عنه في تاريخ الفلسفة أو إلقاتها في صناديق القمامة الخاصة بالصوفية السرية. وفضلاً عن ذلك فقد مارست الأفلاطونية المحدثة تأثيراً هائلاً على الفكر النظري المسيحي: فنحن لا نثق إلا في أسماء مثل القديس أوغسطين، وديونيسيوس المزيف.

{٣} هناك سمة من سمات العالم الهلنستي لا ينبغي أن نمر عليها مر الكرام وهي: هذا النمو المتزايد للعلوم الجزئية. لقد رأينا كيف اتجهت الفلسفة والعلم نحو الاتحاد: ويصدق العكس على الفلسفة والعلوم الجزئية، فلم يصبح فقط مجال الفلسفة محدداً بشكل حاد عما كان عليه في الأيام المبكرة للفكر اليوناني، بل إن العلوم المختلفة ذاتها قد بلغت تلك

النقطة من التطور تحتاج معها إلى معالجة خاصة. وفضلاً عن ذلك فإن إصلاح الظروف الخارجية لمثل هذا البحث والدراسة، رغم أنها هي نفسها كانت إلى حد كبير نتاجاً للتخصص، قد تفاعل بدوره مع نمو العلوم، معززاً بشدة الجهد أو البحث الذي يدور حول قسم معين. لقد أسهم «اللوقيون»، بالطبع، إسهاماً عظيماً في نمو العلوم وتطورها إلا أن العصر الهلنستي هو الذي ظهرت فيه المؤسسات العلمية، والمتاحف والكليات بصفة عامة. في المدن الرئيسية العظيمة مثل: الإسكندرية، وأنطاكية^(١)، وبرجامون Pergamon^(٢) وكانت النتيجة أن البحوث الفلسفية والأدعية، والدراسات الرياضية، والطبية والفزيقية، قد تمكنت من قطع خطوات عظيمة. فنحن نجد مثلاً تبعاً لما يقوله «تزانس»^(٣) كانت المكتبة «الخارجية» لمدينة الإسكندرية تحتوي على ٤٢,٨٠٠ مجلداً في حين أن المكتبة الرئيسية في القصر قد احتوت على ٤٠٠,٠٠٠ مجلد «مختلط»، وحوالي ٩٠,٠٠٠ مجلد بسيط أو غير «مختلط»، ومن المحتمل أن تكون الأخيرة لفائف صغيرة من البردي في حين تكون الأولى لفائف أكبر حجماً. ثم انقسمت المجلدات الأكبر إلى كتب، وأصبحت مجلدات «بسيطة». ويقال إنه عندما أهدى «أنطونيوس» «كليبيطرا» مكتبة مدينة «برجامون» فإنه أعطاها ٢٠٠,٠٠٠ مجلد «بسيط».

ربما لم يكن تأثير الفلسفة على العلوم الجزئية - بالطبع - تأثيراً دائماً لصالح تقدمها ذلك لأن الفروض والمزاعم النظرية تحتل أحياناً مكاناً لا تنتمي إليها مما يؤدي إلى نتائج متسارعة ومتحيزة، عندما كان ينبغي أن يكون للتجربة والملاحظة الدقيقة دور حاسم. ومن ناحية أخرى فقد تم مساعدة العلوم الجزئية بإعطائها أساساً فلسفياً فأمنت لنفسها بذلك الابتعاد عن التجربة الفجة، والتوجه العملي والنفعي الخالص.

(١) أنطاكية Antioch مدينة في الجزء الشمالي من سوريا تقع على نهر العاصي، أسسها اليونان عام ٣٠٠ ق.م لكنها الآن تقع داخل تركيا مع سائر لواء الإسكندرون (الترجم).

(٢) برجامون Pergamon مدينة في الجزء الغربي من تركيا، كانت فيما مضى عاصمة مملكة برجامون القديمة (الترجم).

(٣) جون تزانس J. Tzetzes (١١١٠ - ١١٨٠) باحث وشاعر بيزنطي مؤلف «كتاب التواريخ»، وشروح على الإلياذة والأوديسة وله مؤلفات في الشعر والنحو وشروح على بعض المؤلفين اليونانيين (الترجم).

«الفصل السادس والثلاثون» «الرواقية المبكرة»

١١١ ولد «زينون» مؤسس المدرسة الرواقية حوالي عام ٣٣٦/٣٣٥ في «كتيوم Citium من أعمال قبرص» ومات في أثينا حوالي ٢٦٤/٢٦٣ . وربما كان قد تابع أباه في بداية حياته في النشاط التجاري^(١). جاء إلى أثينا حوالي ٣١٥ - ٣١٣ ، وقرأ مذكرات «زينوفان»^(٢) ومحاورة «الدفاع» لأفلاطون، وأعجب إعجاباً شديداً بسقراط وقوة شخصيته. ولما كان يعتقد أن أقربطيس الكلبي كان أكثر الرجال شبهاً بسقراط فقد أصبح تلميذاً له. ويبدو أنه انتقل من الكلية إلى «استليون»^(٣). رغم أن زينون يروي أنه استمع كذلك إلى «زينوقراط» وبعد وفاته استمع إلى «بوليمون». وحوالي عام ٣٠٠ ق.م. أسس مدرسته الفلسفية التي استمدت اسمها من «الرواق» الذي كان يلقي فيه دروسه، ولقد قيل إنه انتحر، ولم يبق لنا من مؤلفاته سوى شذرات قليلة.

خلف زينون في رئاسة المدرسة «كليانثس Cleanthes» المولود في مدينة «أسوس Assos..» (٣٣١/٣٣٠ - ٢٣٣/٢٣١)، وخلف كليانثس، «كروسيوس Chrysippus..» المولود في مدينة صول Soloi في جزيرة قبرص (٢٨١/٢٧٨ - ٢٠٨/٢٠٥) الذي سُمي بالمؤسس الثاني للمدرسة بسبب تنسيقه وتنظيمه للنظريات الرواقية. ويبدو أنه كان مغروراً جداً^(٤). ولقد قيل إنه كتب أكثر من ٧٠٥ كتاباً، واشتهر ببراعته في الجدل لا بأسلوبه في التأليف.

Diog Laert. 7. 2 and 31 .

(١)

(٢) تذهب أقدم الروايات عن «زينون» أن أباه كان تاجراً من تجار قبرص، فاشترى في بعض أسفاره كتباً للسقراطيين وخصوصاً كتاب الذكريات «لاكزينوفان» ، فلما قرأ «زينون» تلك الكتب رغب في الذهاب إلى أثينا ليتلقى عن أولئك الأساتذة. د. عثمان أمين «الفلسفة الرواقية» مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية ١٩٥٩ ص ٣٤ - ٣٥ (المترجم).

Diog. Laert. 7,2.

(٣)

Diog. Laert. 7, 183.

(٤)

كان من بين تلامذة «زينون» أرسطون Ariston المولود في «خيسوس Chios»، و«هيريللوس القرطاجني»، و«ديونيسيوس الهيراكلي»، و«بيرسيون من كتيوم»؛ وكان «سيفروس» من بوزفورس تلميذاً لـ كليانثس، أما كروسيوس فقد خلفه تلميذان «زينون الطارسوسي»، و«ديوجنز السلوقي». ولقد جاء الأخير إلى روما عام ١٥٦/١٥٥ ق.م، مع فلاسفة آخرين كسفراء لأثينا في محاولة للحصول على موافقة لإسقاط الغرامات. وألقى الفلاسفة محاضرات في روما نالت إعجاباً كبيراً بين شباب المدينة. رغم أن كاتو Cato^(١) ظن أن مثل هذه الاهتمامات الفلسفية لا تتفق مع الفضائل الحربية، ونصح مجلس الشيوخ أن يتخلص من السفراء في أسرع وقت ممكن^(٢). وحلّف «ديوجنيز» أنتيباتر Antipater الطرسوسي^(٣).

[٢] المنطق الرواقي؛

ينقسم المنطق عند الرواقيين إلى «الجدل» و«الخطابة» ويضيف بعض الباحثين : نظرية التعريفات، ونظرية معيار الصدق أو الحقيقة^(٤). وسوف نقول هنا كلمة سريعة عن نظرية المعرفة الرواقية، غاضين النظر عن تفسيرهم للمنطق الصوري، رغم أننا قد نلاحظ واقعة أن الرواقيين يردون مقولات أرسطو العشر إلى أربع فقط هي:

١ - الحامل أو السند.

٢ - الصفة الجوهرية.

٣ - الصفة العارضة أو الحال.

٤ - النسبة (الصفة النسبية العارضة).

ويمكن أن تذكر أيضاً سمة أبعد للمنطق الصوري عند الرواقيين: تكون القضايا بسيطة، ما لم تكن حدودها قضايا، وإلا كانت مركبة. والقضايا المركبة: «إذا كانت س،

(١) سياسي روماني قديم عُرف بتمسكه بالمثل الرومانية القديمة كالشجاعة والوفاء للأسرة ولروما، وبالاستقامة ... الخ. وسمي أحياناً كاتو الأكبر للتفرقة بينه وبين حفيده كاتو الأصغر الذي كان أيضاً من أنزه السياسيين القدماء (المترجم).

Plut. Cat. Mai. 22 .

(٢)

(٣) يرسمه الدكتور عثمان أمين «أنطيفاطر» ويصفه بأنه «ذو القلم الصارخ» الذي اشتهر بمحاولاته مع فلاسفة الأكاديمية - الفلسفة الرواقية ص ٦٩ .

Diog Laert. 7 . 4, 41- 42 .

(٤)

إذن، ص» هي: (أ) صادقة، إذا كانت س وص هما معاً صادقتين (ب) كاذبة، إذا كانت س صادقة وهي كاذبة. (ج) صادقة، إذا كانت س كاذبة وص صادقة. (د) صادقة، إذا كانت س وص كاذبتين. وهكذا يفصل المضمون المادي عن المضمون الصوري، وعن المضمون «الدقيق»، وعن الالتزام بالضرورة الأنطولوجية^(١).

لقد رفض الرواقيون - لا فقط النظرية الأفلاطونية عن الكلّي المتعالي - بل رفضوا أيضاً النظرية الأرسطية عن الكلّي العيني؛ لأن الفرد وحده هو الموجود، ومعرفتنا إنما تكون بالموضوعات الجزئية. (وتنتطب هذه الجزئيات على النفس فيما يقول زينون وكليانتس أو تُدرك فيما يرى كرسبوس). والمعرفة هي أولاً معرفة بهذا الانطباع. ومن ثم فقد تبنى الرواقيون الموقف المضاد لموقف أفلاطون، لأنه على الرغم من أن أفلاطون حطّ من شأن الإدراك الحسي. فإن الرواقيين يقيمون كل المعرفة على الإدراك الحسي. ولا شك أنهم يرددون صدى كلمات «آنتستينيز.. Antisthenes» من أنه يرى الحصان وليس مثال «الحصانية Horseness..»^(٢) (ولقد أصبح زينون كما رأينا تلميذاً لأقريطس الكلبي) - فالنفس هي في الأصل «صفحة بيضاء Tabula Rasa» وحتى تستطيع أن تعرف فهي في حاجة إلى الإدراك الحسي؛ ولم ينكر الرواقيون، بالطبع، أن لدينا معرفة بالأنشطة والحالات الداخلية، غير أن «كرسبوس» يرد هذه المعرفة أيضاً إلى الإدراك الحسي. بحيث أصبحت الحالات والأنشطة الداخلية هي نفسها عمليات مادية؛ وتظل الذاكرة في الخلف بعد فعل الإدراك الحسي. عندما لم يعد الموضوع الفعلي موجوداً بعد. وتنشأ التجربة من كثرة الاسترجاعات المماثلة.

ومن ثم فقد كان الرواقيون تجريبيين، بل حتى «حسين»، إلا أنهم أكدوا أيضاً العقلانية أو المذهب العقلي Rationalism. الذي يصعب أن يتفق مع المذهب الاسمي والتجريبي الخالص. ذلك لأنه على الرغم من أنهم أكدوا أن «العقل» هو نتاج للتطور، من حيث إنه ينمو بالتدرج خارجاً عن الإدراكات الحسية، ولا يتشكل إلا في سن الخامسة عشرة. كما ذهبوا إلى أنه لا يوجد فقط أفكار عامة من الواضح أنها تسبق التجربة، من

(١) القضية المركبة هي القضية الشرطية متصلة أو منفصلة (الترجم).

Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 2, 105 Adv. Math, 8, 449 .

(٢)

حيث إن لدينا ميلاً طبيعياً سابقاً لتشكيلها، وفي استطاعتنا في الواقع أن نسميها أفكاراً فطرية. وفضلاً عن ذلك من خلال العقل وحده يمكننا أن نعرف نسق الواقع Reality.

ولقد بذل الرواقيون جهداً كبيراً في مسألة معيار الصدق (أو الحقيقة) وقد أعلنوا أن هذا المعيار هو الإدراك. أي الإدراك المباطن أو التمثيل. ومن ثم فمعيار الصدق يكمن في الإدراك نفسه، أعني في الإدراك الذي يستلزم مصادقة النفس أي على جميع النوايا والأغراض في إدراك واضح. (وبصعب أن يتفق ذلك مع النظرة التي تقول إن العلم وحده هو الذي يقدم لنا معرفة عن الواقع). غير أن الصعوبة تنشأ من أن النفس تستطيع أن تمتنع عن التصديق على الإدراك الصادق بطريقة موضوعية. فعندما ظهرت الكستيس Aclestis المتوفاة لأدميتوس Admetus.. قادمة من العالم السفلي، فقد كان لدى زوجها إدراك واضح بها، ومع ذلك فإنه لم يصادق على هذا الإدراك الواضح بسبب عقبات ذاتية، منها أن الموتى لا يعودون إلى الحياة مرة أخرى^(١). على حين أنه يمكن أن يكون هناك ظهور مخادع للموتى؛ وتواجهنا الروايات المتأخرة من أمثال «سكتوس امبيريقوس Sextus Empiricus» بمثل هذا الاعتراض: «ما لا عائق أمامه»، وإذا تحدثنا من الناحية الموضوعية، فإن للإدراك الحسي لـ «الكستيس» قيمة معيار الصدق لأنه من الناحية الموضوعية خيال غير مدرك. لكن إذا تحدثنا من الناحية الذاتية لا يمكن أن يعمل بما هو كذلك. بسبب الإيمان الذي يعمل كعقبة ذاتية^(٢). وذلك كله سليم جداً، لكن الصعوبة تبقى في التمييز عندما يكون هناك - أو لا يكون - مثل هذه العقبة.

(١) اكستيس Aclestix الزوجة الوفية في الأساطير اليونانية، فعندما يطلب الإله أبوللو من ربات القدر إعفاء زوجها أدميتوس من الموت اشترطن أن يكون هناك من يتطوع ليموت نيابة عنه - وقد رفض والداه أن يموتا نيابة عنه، أما زوجته اكستيس فهي التي تطوعت لأن تموت نيابة عن زوجها، غير أن آلهة العالم السفلي قررت إعادتها إلى زوجها مرة أخرى وفي رواية أخرى أن هرقل هو الذي أعادها - راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٤٧ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

Sext. Emp. Adv. Math. 7, 234 FF.

(٢)

لجأ الرواقيون في موضوع الكسمولوجيا إلى هيراقليطس ونظريته في اللوجوس Logos والنار بوصفها جوهر العالم. غير أن هناك أيضاً عناصر حاضرة مستعارة من أفلاطون وأرسطو. ومن هنا يبدو الموضوع على أنه تبديل لوضع النظرية المثالية إلى المستوى المادي.

فهناك مبدآن في الواقع.. Reality عند الرواقية هما: المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل. لكن ذلك ليس ثنائية على نحو ما لجده عند أفلاطون، طالما أن المبدأ الفاعل ليس روحياً وإنما هو مادي. والواقع أنه يصعب أن نقول إن هناك ثنائية على الإطلاق ما دام المبدأ معاً ماديين.

وهما معاً يشكلان كلاً واحداً. ومن ثم فالنظرية الرواقية مادية واحدة، حتى إذا لم يتأكد هذا الموقف باتساق دائماً. ليس من المؤكد رأي زينون لكن «كليانتس» «وكروسبوس»، فيما يبدو، ينظران إلى العاملين على أنهما واحد ونفس الشيء بصورة مطلقة.

«ليس كل شيء سوى أجزاء من كل واحد رائع ومذهل،
جسده هو الطبيعة، وروحه هو الله..»^(١)

أما المبدأ المنفعل فهو المادة خالية من الصفات أو الكيفيات في حين أن المبدأ المنفعل هو العقل المحايث أو الله. ويشير الجمال الطبيعي أو الغائية في الطبيعة إلى وجود مبدأ للفكر في الكون، وهو الله الذي رتب بعنايته كل شيء لصالح الإنسان. وفضلاً عن ذلك فما دامت الظاهرة العليا في الطبيعة هي الإنسان وهو يمتلك وعياً، فليس في استطاعتنا أن نفترض أن العالم ككل يخلو من الوعي، لأن الكل لا يمكن أن يكون أقل كمالاً من الجزء. ومن ثم فالله هو وعي العالم. ومن هنا فالله - مثل الحامل الذي يعمل عليه، مادي. وعلى أية حال، فقد كان (زينون) يظن أن المرء يمكنه أن يعمل وجسده مستشف منها (أي من الطبيعة) - والواقع أن الجسد لا يستطيع أن يعمل «أو ينتج»^(٢).
«لأنهم يطلقون على الكائنات الفريدة اسم البشر»^(٣).

Pope: Essay on Man, I, 267 .

(١)

Cic., Acad. Post, I, 11, 39 .

(٢)

Plut. De Comm. Notit. 1073 c .

(٣)

ولقد جعل الرواقيون النار - مثل هيراقليطس - المبدأ الأساسي للأشياء جميعاً. والله هو النار الفاعلة. وهي محايدة في الكون، لكنه في الوقت ذاته المصدر الأول الذي خرجت منه العناصر الغليظة التي صُنِعَ منها العالم المادي، وهذه العناصر الغليظة تسير من الله وهي في نهاية المطاف تنحل فيه من جديد. وهكذا فكل ما هو موجود إما أن يكون النار الأولى - الله في ذاته. أو الله في حالاته المختلفة. عندما يوجد العالم فإن الله يقف منه موقف الروح من الجسد. وهو ليس شيئاً يختلف اختلافاً تاماً عن العالم، أي جسده، وإنما هو مادة أشد دقة - المبدأ المحرك والمشكل - المادة الغليظة التي صُنِعَ منها العالم، وعلى الرغم من أنه هو نفسه لا يتحرك ولا يتشكل، فهو قادر على تلقي جميع أنواع الحركة والشكل: « يبدو أن هواء زينون (الأنيسر) والرواقيين الباقيين تقريباً ، هو الإله الأسمى، واهب العقل الذي به تُرى جميع الأشياء »^(١).

الله إذن هو «العقل» أو المبدأ الفعال الذي يحتوي داخل ذاته على صور فعالة نشطة لجميع الأشياء التي يمكن أن توجد وهذه الصور أو الأشكال هي البذور الكامنة. وهذه الأشكال النشطة الفاعلة - وإن كانت مادية - فهي «بذور» إن صحَّ التعبير، من خلال النشاط الذي تظهر به الأشياء الفردية إلى الوجود كلما تطور العالم. أو قل إنها بذور تفض نفسها في صور الأشياء الفردية. (لقد وجد تصور هذه البذور عند الأفلاطونية الجديدة، وعند القديس أوغسطين تحت اسم «العلل البذرية» Rationes Seminales^(٢)). وفي التطور الفعلي للعالم يتحول جزء من البخار الملتهب - الذي يتألف منه الله - ليصبح هواءً ومن الهواء يتشكل الماء. ومن جزء من الماء تظهر الأرض، بينما يبقى جزء ثان ماء، ويتحول جزء ثالث إلى هواء هو الذي يصبح عن طريق التخلخل، ناراً أولية؛ وهكذا يظهر «جسد» الله إلى الوجود.

Cic., Acad. Prior, 2, 41, 126 .

(١)

(٢) العلل البذرية Rationes Seminales.. فكرة رواقية أساساً تذهب إلى أن الأشياء كانت في البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء. ولقد وجد القديس أوغسطين في هذه الفكرة حلاً لمشكلة فعل الخلق الذي لا بد أن يكون واحداً على الرغم من أن الأشياء كثيرة، وهي دائمة النمو والتطور، فالأشياء وجدت من البذرة التي خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المترجم).

والآن. كما رأينا، من المرجح جداً أن هيراقليطس لم يعلم قط نظرية الاحتراق العام التي يعود فيها العالم بأسره إلى النار الأولى التي ولد منها. غير أن الرواقية أضافت بغير شك نظرية القدر وهي النظرية التي بمقتضاها يشكّل الله العالم، ثم يعيده مرة أخرى إلى ذاته من خلال الاحتراق العام. حتى أن هناك سلسلة لا نهاية لها من البناءات للعالم. ومن الهدم والتدمير للعالم. وفضلاً عن ذلك كل عالم جديد يشبه سابقه في كل جزئياته، وكل إنسان فرد، مثلاً، يظهر في كل عالم تال، وينجز الأفعال ذاتها التي كان قد أجزها في وجوده السابق. (قارن فكرة نيتشه عن «العود الأبدي»). واتساقاً مع هذا الإيمان فإن الرواقية أنكرت الحرية البشرية، فالحرية تعني بالأحرى، عندهم، أن تعمل بوحي، مع التصديق، ما ينبغي على المرء أن يعمل في أي حال. (ويذكرنا ذلك إلى حد ما باسبنوزا). ولقد عبر الرواقيون عن سيطرة الضرورة هذه بفكرتهم عن القدر.. Fate.. إلا أن القدر ليس شيئاً مختلفاً عن الله والعقل الكلي، ولا هو مختلف عن العناية الإلهية التي ترتب كل شيء إلى الأحسن. وليس القدر والعناية الإلهية سوى وجهين مختلفين لله. غير أن هذه الحتمية الكسمولوجية تعدلت بإصرارهم على الحرية الباطنية، بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يغيّر أحكامه على الأحداث وموقعه تجاه الحوادث. ويراها ويرحب بها على أنها تعبير عن «إرادة الله». وبهذا المعنى يكون الإنسان حراً.

طالما أن الرواقية تذهب إلى أن الله ينظم الأشياء نحو الأفضل، فقد كان عليهم أن يفسروا وجود الشر في العالم، أو على الأقل لجعلوه منسجماً مع نعمة «نفاؤلهم». ولقد أخذ «كروسيوس»، بصفة خاصة على عاتقه المشكلة الدائمة مشكلة صياغة «ثيوديسيا»^(١)، واعتبر أن مبدأه الأساسي النظرية التي تقول إن نقص الأفراد يساعد في كمال الكل؛ ولا ينجم عن ذلك أنه لا يوجد حقاً شر في العالم عندما يُنظر إلى الأشياء من منظور الأزلية. (ولو أننا تذكرنا اسبنوزا هنا، وتذكرنا لينتزر أيضاً، لا فقط عن طريق النفاؤل الرواقي، بل أيضاً بواسطة نظريتهم القائلة بأنه لا توجد ظاهرتان من ظواهر الطبيعة متشابهتان تمام

(١) التيوديسيا Theodicy كلمة يونانية الأصل مكونة من مقطعين Theos إله، Dike نظام عادل - والمشكلة التي يعبر عنها هذا المصطلح - وقد أُلقت لينتزر ليما بعد - هي كيف نوفق بين وجود إله خير وعادل ووجود الشر في العالم؟ (المترجم).

التشابه). ويذهب «كرسبوس» في كتابه الرابع عن «العناية الإلهية»، إلى أن الخيرات لا يمكن أن توجد وحدها بدون الشرور. على اعتبار أن الأزواج من الأضداد لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر، بحيث لو أنك حذفت أحدهما، فإنك تحذفهما معاً^(١). ولا شك أن هناك قدراً كبيراً من الحقيقة في هذه الحجة؛ فمثلاً وجود الكائن الحسي القادر على تلقي اللذة يتضمن أن لديه إمكانية الشعور بالألم. ما لم يحدد الله، بالطبع، شيئاً غير ذلك؛ لكننا نتحدث الآن عن الحالة الطبيعية للأمور لا عن الطقوس الدينية الخارقة للطبيعة. وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أننا نتحدث عن الألم على أنه شر، فربما بدا خيراً من زاوية معينة، فمثلاً إمكان وجود تسوس الأسنان، والألم في الأسنان ربما كان فيه خير أو نفع معين. ومن المؤكد أن الحرمان من النظام السليم للأسنان هو نفسه شر، لكن وجود إمكانية التسوس، فربما كنا في حالة أسوأ لو كان وجع الأسنان مستحيلاً، ما دام يفيد، كعلامة خطر، تحذرننا أننا وصلنا إلى الوقت الذي ينبغي أن نفحص فيه أسناننا عن طريق طبيب الأسنان. وبالمثل ما لم نشعر بالجوع قط - الألم - فربما اعتلت صحتنا بسبب نقص التغذية. ولقد رأى «كروسيوس» ذلك بوضوح، فذهب إلى أنه من الخير للإنسان أن تكون تركيبة رأسه رقيقة، ورغم واقعة التركيبة الرقيقة فإنها تتضمن في الوقت ذاته إمكان الخطر من ضربة ضعيفة نسبياً.

لكن على الرغم من أن الشر الفزيقي ليس مشكلة ضخمة إلى هذا الحد، فماذا نقول في الشر الأخلاقي؟ يعتقد الرواقيون أنه ليس ثمة فعل شرير يستهجن في ذاته. إن النية، أو الحالة الأخلاقية للفاعل. الذي صدر عنه الفعل هي التي تجعل الفعل شريراً: أما الفعل نفسه ككيان طبيعي فهو محايد؛ (لو أخذنا ذلك على أنه يعني أن النية الطيبة تبرر أي فعل، عندئذ فإن مثل هذا الفعل يدخل في النظام الأخلاقي وسوف يكون إما خيراً أو شراً - رغم أنه إذا ما أنجز الفاعل، فعلاً شيئاً بنية خيرة خالصة متورطاً في حالة من الجهل تجعل الفعل مضاداً للعقل السليم. فإن الفعل لا يكون إلا شراً مادياً. ولا يكون الفاعل مذنباً لهذه

الخطيئة الصورية^(١). ومع ذلك فإذا ما نظرنا إلى الفعل في ذاته فحسب؛ على أنه كيان إيجابي، بمعزل عن طابعه كفعل بشري، عندئذ يكون «كروسيوس» على صواب في قوله إن الفعل بما هو كذلك ليس شراً، بل الواقع أنه خير؛ أما أنه لا يمكن بذاته أن يكون شراً فذلك ما يمكن أن نوضحه بمثال: فالفعل الفيزيقي العنصر الإيجابي، هو نفسه تماماً عندما يطلق الرجل النار بقصد القتل وعندما يطلق النار في معركة حرب عادلة. إنه ليس العنصر الإيجابي في جريمة القتل، إذ يُنظر إلى الفعل من زاوية مجردة فقط على أنه شر أخلاقي. وإذا نظرنا إلى الشر الأخلاقي بالضبط على ما هو عليه. فإنه لا يمكن أن يكون كياناً إيجابياً، طالما أن ذلك سوف يعكس خيرية الخالق، مصدر كل شيء. ويتألف الشر الأخلاقي أساساً من الحرمان من النظام السليم في الإرادة البشرية، التي تخرج - في حالة الفعل البشري السيء، عن الانسجام مع العقل السليم. والآن فإذا كان يمكن أن يكون لدى الإنسان نوايا حسنة فإنه يستطيع أن تكون لديه نوايا سيئة أيضاً. ومن ثم فإن دائرة الأخلاق لا تقل عن دائرة الفزياء، الأضداد يتضمن الواحد منها الآخر. ويتساءل «كروسيوس»: كيف يمكن للشجاعة أن تُفهم بمعزل عن الجبن، وكيف يمكن للعدل أن يُفهم بمعزل عن الظلم؟ وكما أن القدرة على الشعور بالمتعة تتضمن القدرة على الشعور بالألم. وكذلك القدرة على أن تكون عادلاً تتضمن القدرة على أن تكون ظالماً.

لما كان «كروسيوس» يعني ببساطة أن القدرة على الفضيلة تتضمن في الحال القدرة على الرذيلة. وهو يقول الصواب، ذلك لأن الرجل في حالته الحاضرة في هذا العالم، بإدراكه المحدود للخير الأقصى، الحرية في أن تكون فاضلاً تتضمن أيضاً حرية ارتكاب الخطيئة، لدرجة أن امتلاك الحرية الأخلاقية هو شيء خير للإنسان، وإذا كان من الأفضل للإنسان أن يكون قادراً على اختيار الفضيلة بحرية (حتى ولو تضمن ذلك إمكان الرذيلة)

(١) الفعل، كالفعل البشري مثلاً الصادر من الإرادة الحرة للوجود البشري هو خير أو شر مبادياً أو موضوعياً، من حيث إنه يتطابق موضوعياً مع العقل السليم - أو لا يتطابق معه - أعني يتطابق مع القانون الطبيعي. ولا يستطيع الفاعل الواعي بنيتة أن يغير الطابع المادي الموضوعي للفعل البشري، رغم أنه في حالة الفعل الشرير موضوعياً ربما التمس له العذر من أجل الخطأ الأخلاقي الصوري المؤلف.

عن أن لا تكون له حرية على الإطلاق. فلن تكون هناك حجة مشروعة ضد العناية الإلهية مستمدة من إمكان، بل حتى وجود الشر الأخلاقي في العالم. لكن بمقدار ما يعني كروسيوس أن حضور الفضيلة في الكون يتضمن بالضرورة وجود الضد، على أساس أن الأضداد دائماً يتضمن بعضها بعضاً. فإنه يقول قولاً زائفاً، طالما أن الحرية البشرية الأخلاقية، على حين أنها تتضمن إمكان الرذيلة في الحياة، فإنها لا تتضمن بالضرورة تحقيقها الفعلي. (الدفاع عن الشر الأخلاقي مثل الدفاع عن الشر الفيزيقي، الذي يعتمد على القول بأن الخير مطروح في بديل أعلى من خلال وجود ما هو سيء، إذا ما ضغط فإنه يتضمن نفس النظرة الكاذبة. فإذا ما كان هناك مثل هذا النظام الحالي في العالم فمن المؤكد أن من الأفضل للإنسان أن يكون حراً، وبالتالي قادراً على ارتكاب الخطيئة - من أن يكون بلا حرية. لكن من الأفضل للإنسان أن يستخدم حريته في اختيار الأفعال الفاضلة. وسوف يكون أفضل وضع للعالم أن يقوم الناس جميعاً بفعل ما هو صواب على الدوام بالغا ما بلغ حضور الرذيلة الذي يعطي للخير أجازة طويلة).

لم يكن كروسيوس سعيداً عندما يتأمل ما إذا كانت الخطوط الخارجية السيئة ترجع إلى قصور من جانب العناية الإلهية كما هي الحال عندما تقع أحداث تافهة لعائلة أكبر منظمة تنظيمياً جيداً بصفة عامة، من خلال إهمال شيء ما^(١). لكنه رأى بحق أن الشرور الفيزيكية التي تحمل بالخير ربما تحولت إلى نعمة وبركة، فهما معاً من خلال الفرد (من خلال موقفه الباطني تجاههما) أو بالنسبة للبشر عموماً (عن طريق استشارة البحث والتقدم الطبي). وفضلاً عن ذلك فمن المثير أن نلاحظ أن «كروسيوس» قدّم حجة تكررت فيما بعد مثلاً عند الأفلاطونية المحدثة، والقديس أوغسطين، وباركلي، وليننتز، عن تأثير الشر في الكون يعطي للخير أجازة طويلة، مثلاً أن تقابل النور والظل يكون مريحاً في الصورة، أو إذا استخدمنا مثلاً استخدمه كروسيوس بالفعل «تتضمن الكوميديا بداخلها أحياناً مثيرة للضحك والسخرية، وهي رغم أنها سيئة في ذاتها، فإنها تُضفي قدراً من النعمة على المسرحية ككل»^(٢).

Plut. De Stoic. Repugn., 1051c .

(١)

Plut. De Comm. Notit. 1065 d. Marcus Aurel: To Himself. Vi, 42.

(٢)

ويعمل العقل الكلي في الموضوعات غير العضوية؛ كمبدأ للتماسك، ويصدق ذلك أيضاً في عالم النباتات التي ليس لها نفس - رغم أن المبدأ فيها تكون له قوة الحركة، ويرقى إلى مصاف العقل. وفي الحيوانات هناك نفس تتجلى في قوى الإدراك. أما في الموجودات البشرية فيوجد العقل. ومن ثم فالنفس عند الإنسان هي أنبل الأنفس جميعاً؛ والواقع أنها قس من النار الإلهية التي هبطت إلى البشر عند خلقهم، ثم انتقلت عبر الأجيال لأنها مادية مثل كل شيء آخر. والجزء المسيطر في النفس مستقر في القلب فيما يقول «كروسيوس». بالطبع على اعتبار أن الصوت الذي هو تعبير عن الفكر - يبدأ من القلب..) وبعض الرواقين الآخرين يضعون الفكر في الرأس). ومن الصعب أن يكون هناك خلود شخص عند المذهب الرواقي؛ فالرواقيون يوافقون على أن الأنفس جميعاً تعود إلى النار الأولية في الاحتراق العام؛ وموضع الجدل الوحيد هو ما الذي يبقى من الأنفس بعد الموت بعد عملية الاحتراق العام. وعلى حين أن «كليانوس» يذهب إلى أن ذلك ينطبق على الأنفس البشرية جميعاً، فإن «كروسيوس» لا يوافق على ذلك إلا بالنسبة لأنفس الحكماء فحسب.

في المذاهب الواحدة - مثل مذهب الرواقين - يصعب أن نتوقع أن نجد أي موقف للخشوع الشخصي تجاه المبدأ الإلهي. غير أن هذا الميل في الواقع ظاهر بوضوح، ويمكن ملاحظته بصفة خاصة، في الأنشودة الشهيرة إلى زيوس التي كتبها «كليانوس»:

«أيا زيوس، يا أعظم الخالدين، يا مَنْ يذكره الناس بشئى الأسماء،

يا مدبر الطبيعة العظيم، يا حاكم الأشياء جميعاً وفق ناموسك العادل،

نُعمالك يا زيوس، يا مَنْ ينبغي على جميع مخلوقاتك في كل الأرض،

أن تناديك وتنتج إليك، لأننا نحن جميعاً أبناؤك.

يا مَنْ نحمل صورته أينما ذهبنا في مسالك الأرض وهي تدور...

انظر إلى السماء هناك تلك التي تحوم حول الأرض..

تتحرك بإرادتك، وتطيع أوامرك.

الإجلال والولاء لديك المنية،

مثل هذا الراعي المتوهم، لمعة الضوء،

السيف ذو الحافتين الذي لا تبلى قوته.

والذي ينبغي خلال الطبيعة مبرزاً إلى النور
عربة الكلمة الكلية التي تنساب عبر الكل،
وفي ضوء التوهج السماوي للنجوم كبيرها
وصغيرها على حد سواء ، آه يا ملك الملوك!
الله، عبر أجيال لا تنقضي، بغرضه تولد الأشياء،
سواء في البر أم في البحر
لا شيء يحدث على الأرض إلا بعلمك، ولا في السماء ولا في البحار:
إلا ما يفعله الأشرار: مدفوعين بحمقهم.
الاضطراب في عينيك نظام والكره محبة، يا مَنْ
تستق الأشياء: الأشياء الخيرة مع الأشياء الشريرة.
حتى تكون هناك كلمة واحدة في الأشياء جميعاً: باقية إلى الأبد.
كلمة واحدة يزدري الأشرار صوتها للأسف!
تشتاق أرواحهم إلى الخير، لكنها لا ترتوي منه!
ومع ذلك فلا الرؤية ترى، ولا السمع يسمع،
قانون الله الكلي الذي يجعله هؤلاء.
تحت قيادة العقل مَنْ يظفر بالسعادة.
أما باقي الأشكال المختلفة من الخطيئة فلا عقل لها.
فهي تسير بالدفع الذاتي: لاسم عاطل،
عبثاً تحاول وتصارع قوائم الشهرة،
ويرغب آخرون رغبة جامحة في الثروة،
ويستمتع البعض - بخلاعة - بالبحث عن الجسد.
ويتجولون، الآن هنا، والآن هناك بلا نتيجة.
وهم أبدأ يبحثون عن الخير، ولا يجدون سوى الشر!

أيا زيوس، يا أجمل الموجودات.

يا مَنْ يحتجب الظلام أمامه

ويضيء برقه في رعد السحب،

منقذاً أبناءك من أخطاء مميتة.

فابعد أنت الظلام عن أرواحهم!

وتكرّم عليهم أن يبلغوا المعرفة،

لأنك كنت قوياً بالمعرفة التي حكمت بها،

فوق الجميع، وعلى كل شيء حكماً عادلاً،

طهر نفوسنا، حتى نمجّدك، بمجّدك أنت،

ونرد إليك الفضل..

فتتغنّى بمدح أعمالك: باستمرار، في أغنيات..

كما ينبغي للفانين أن يفعلوا..

دون أن نطلب جزاءً، حتى بالنسبة للآلهة،

أكثر من العبادة الحقّة،

أعلى من القانون الكلي الذي يسري على الجميع^(١).

غير أن هذا الخشوع الشخصي نحو المبدأ الأسمى، من جانب بعض الرواقين، لا يعني أنهم رفضوا الديانة الشعبية، بل على العكس لقد جعلوها تحت حمايتهم. لقد أعلن «زينون» أن الصلوات وتقديم القرابين لا جدوى منها. غير أن الرواقية بررت مع ذلك مذهب تعدد الآلهة Polytheism على أساس أن المبدأ الواحد أو «زيوس Zeus» يتجلى في الظواهر فهو يتجلى مثلاً في الأجرام السماوية، لدرجة أن التوقير الإلهي، يعود إلى هذه التجليات، وهو توقير يمتد أيضاً إلى تأليه الإنسان أو «الأبطال»؛ فضلاً عن ذلك فقد

(١) ترجمة دكتور جيمس آدم، وقد اقتبسناها من طبعة Hicks «الرواقية والأبيقورية» ص ١ - ١٦

(Longmans 1910) (المؤلف)

أفسحت الرواقية المجال أمام التنبؤ بالغيب والنبوءات؛ وهذه الحقيقة لا تستدعي، في الواقع، دهشة كبيرة. إذا تذكرنا أن الرواقية أكدت النظرية الحتمية، وذهبت إلى أن جميع الأجزاء والأحداث في الكون تترابط بالتبادل.

[٤] الأخلاق الرواقية:

يمكن أن تتمثل أهمية الجانب الأخلاقي في الفلسفة عند الرواقين عن طريق وصف الفلسفة الذي قدمه سينكا. وينتمي سينكا كما هو معروف إلى الرواقية المتأخرة، ومع ذلك فإن التشديد الذي يقدمه للفلسفة بوصفها علماً للسلوك تشترك فيه أيضاً الرواقية المبكرة يقول: «الفلسفة ليست أي شيء، وإنما هي العلة الطبيعية للحياة، أو المعرفة الحلوة بالحياة، أو هي فن تنظيم الحياة الطبيعية. لن نخطيء إذا قلنا إن الفلسفة هي قانون الحياة، ومن يقول هذا الحكم عن الحياة، فهو الذي يسمى بالحكيم»^(١). ومن ثم فالفلسفة تختص أساساً بالسلوك، وتعتمد غاية الحياة أو السعادة على الفضيلة (بالمعنى الرواقي لهذا المصطلح) أعني على الحياة الطبيعية أو العيش وفقاً للطبيعة؛ أي اتفاق السلوك الإنساني مع قانون الطبيعة، أو اتفاق الإرادة البشرية مع الإرادة الإلهية. ومن هنا جاءت القاعدة الرواقية الشهيرة «عش على وفاق مع الطبيعة». لأن الإنسان لكي يتوافق مع قوانين الكون بالمعنى الواسع، ولكي يتفق سلوكه مع طبيعته الجهرية، أي العقل، فذلك شيء واحد؛ طالما أن الكون يحكمه قانون الطبيعة. وعلى حين أن الرواقية المبكرة اعتقدت أن «الطبيعة»، التي ينبغي على الإنسان اتباعها. هي بالأحرى طبيعة الكون - فإن الرواقية المتأخرة ابتداء من «كروسيوس» - مالت إلى تصور الطبيعة من وجهة نظر أنثروبولوجية أكثر.

التصور الرواقي للعيش وفقاً للطبيعة يختلف عن التصور الكلاسيكي القديم على نحو ما يتمثل في سلوك وتعاليم «ديوجنز». ذلك لأن «الطبيعة» عند الكلاسيكيين تعني بالأحرى البدائي والغريزي، فذلك العيش وفقاً للطبيعة يتضمن السخرية المتعمدة من العادات والتقاليد، وأعراف المجتمعات المتحضرة، وهي سخرية تجسدت في ألوان من السلوك الشاذة التي كثيراً ما تكون غير محتشمة. والعيش على وفاق مع الطبيعة تعني عند الرواقية

من ناحية أخرى العيش وفقاً للمبدأ الفعال النشط في الطبيعة، وهو المبدأ الذي يشارك فيه عن طريق النفس البشرية. ومن ثم فالغاية الأخلاقية - عند الرواقية - تعتمد أساساً على الخضوع للنظام الإلهي في العالم، ويخبرنا «بلوتارك» أن المبدأ العام عند كرسبوس هو أن تبدأ جميع البحوث الأخلاقية بدراسة نظام الكون وترتيباته^(١).

الغريزة الأساسية التي فُطر عليها الحيوان بطبيعته هي غريزة المحافظة على البقاء، وذلك يعني عند الرواقية ما يمكن أن نسميه تماماً الكمال الذاتي والتطور الذاتي. والآن: لقد مُنح الإنسان العقل، الملكة التي تعطيه تفوقاً على الحيوانات، ومن ثم فبالنسبة للإنسان «العيش وفقاً للطبيعة يعني على نحو سليم العيش وفقاً للعقل». ومن هنا كان تعريف زينون للغاية هو الحياة وفقاً للطبيعة، وهو يعني أن نعيش حياة الفضيلة، طالما أن الطبيعة تقودنا إلى الحياة. والحياة الفاضلة من ناحية أخرى هي حياة تتطابق مع تجربتنا لمسار الطبيعة، فطبيعتنا البشرية ليست سوى جزء من الطبيعة الكلية. ومن هنا كانت الغاية هي الحياة التي تتبع الطبيعة. ولا يعني بذلك طبيعتنا فحسب، وإنما طبيعة الكون أيضاً، حياة لا تعمل فيها شيئاً يحرمه الكلي الذي هو «العقل السليم Right Reason»^(٢). المبتوث في جميع الأشياء والذي يتحد مع «زيوس Zeus» في هوية واحدة «حاكم الكون ومرشده»^(٣). ويقول: «ديوجينيز اللايرتي» وهو يروي التعاليم الأخلاقية عند الرواقية أن الفضيلة هي العيش وفقاً للطبيعة، في حين أن الحياة في تطابق مع الطبيعة تعني بالنسبة للإنسان، الحياة وفقاً للعقل السليم. (كما أشار إلى ذلك آخرون، وهذا لا يخبرنا بالشيء الكثير، ما دامت العبارات التي تقول إنه من المعقول أن نعيش على وفاق مع الطبيعة، ومن الطبيعي أن نعيش على وفاق مع العقل لا تساعدنا كثيراً في تحديد مضمون الفضيلة).

لما كانت الرواقية قد ذهبت إلى أن كل شيء لا بد بالضرورة أن يطيع قوانين الطبيعة، فلا بد أن يظهر الاعتراض التالي: «ما الخير في أن نقول للإنسان عليك بطاعة قوانين

Plut. De Stoic Repugn. C. 9 (1035a 1 - F 22).

(١)

(٢) ترجمها أستاذنا الدكتور عثمان أمين «العقل الصريح» - أي العقل الكامل السليم الذي يظل دائماً متسقاً مع نفسه الفلسفة الرواقية ص ٢٠٥ (الترجم).

Diog. Laert. 7. 86 FF.

(٣)

الطبيعة، طالما أنه لا يستطيع أن يفعل غير ذلك في جميع الأحوال؟». يجيب الرواقيون أن الإنسان موجود عاقل، وبالتالي فعلى الرغم من أنه يتبع قوانين الطبيعة على أية حال فهو يتمتع بميزة أن يعرف هذه القوانين، وأن يصادق عليها عن وعي؛ ولذلك فهناك غرض من النصح الأخلاقي: فالإنسان حر في تغيير مواقفه الداخلية. (ويتضمن ذلك بالطبع تعديلاً للموقف الحتمي، أو أن نقول الحد الأدنى منه. إلا أنك لن تجد واحداً من الحتميين يتسق - أو يمكن أن يتسق - مع نفسه فعلاً، وليس الرواقيون استثناءً من هذه القاعدة). والنتيجة - إذا شئنا الدقة - هي أنه لا يوجد فعل خطأ في ذاته، لأن الحتمية لا تترك مجالاً للفعل الإرادي أو المسؤولية الأخلاقية، في حين أن الشر في المذهب الواحدي هو حقاً شر فقط عندما يبدو من وجهة نظر جزئية خاصة - من منظور الأزل - كل شيء خيراً وصواباً. ويبدو أن الرواقية قبلت - نظرياً على الأقل - فكرة أنه لا توجد أفعال هي خطأ في ذاتها. فقد ذهب زينون إلى أنه حتى أكل لحوم البشر، وزنا المحارم، والجنسية المثلية - ليست خطأ في ذاتها^(١). ولم يقصد زينون بالطبع أن يمتدح هذه الأفعال: بل كان يعني فقط أن الفعل الفيزيقي محايد، فالشر الأخلاقي يتعلق بالإرادة البشرية وبالنية^(٢). ويعلن «كليانثس» أن الوجود البشري يتبع بالضرورة طريق المصير: «لو أن إرادتي تمردت على الشر. فلا بد لي من أن أتابعها»^(٣) وترد الفكرة نفسها في شعار سينكا الشهير: «يقود القدر الرغبة، لكنه لا يلغيها». «فلتضع نفسك بين يدي القدر»^(٤) غير أن الحتمية الرواقية قد تعدلت كثيراً في الممارسة العملية، ذلك لأن النظرية تقول إن الرجل الحكيم هو من يتبع طريق المصير عن وعي. (وهي نظرية تظهر في شعار سينكا الذي اقتبسناه توأ) عندما يقترن بأخلاق النصح عندهم، تتضمن الحرية إلى حد ما، - كما سبق أن لاحظنا - فالإنسان حر في تغيير موقفه الداخلي وتبني موقف الخضوع والاستسلام أكثر من موقف التمرد والعصيان. كما أنهم سلّموا فضلاً عن ذلك بسلّم للقيم، كما سنرى، وهي تحتوي ضمناً على الأقل، أن الرجل الحكيم حر في اختيار القيم العليا، وتجنب القيم الدنيا؛ إلا أن النسق الحتمي لا يمكن أن

(١) Von Arnim, Stoci. Vet. Frag. Vol. I, p. 59 - 60 (Pearson, pp. 210 FF).

(٢) (٣). Frag. 91 (Pearson: The Fragments of Zeno and Cleanthes, 1891).

(٤) Seneca: Ep. 107, 11.

يكون متسقاً من الناحية العملية؛ وهي حقيقة لا تستدعي الدهشة ما دامت الحرية هي تحقق فعلي نحن على وعي به، وحتى لو أننا أنكرناها من الناحية النظرية، فإنها تتسلل وتدخل من جديد من الباب الخلفي.

والفضيلة وحدها عند الرواقية هي الخير بالمعنى التام لهذا اللفظ كل شيء لا هو فضيلة ولا هو رذيلة هو أيضاً لا هو خير ولا هو شر وإنما هو محايد: «الفضيلة استعداد يتوافق مع العقل مرغوب فيه في ذاته ولذاته، لا بسبب أي خوف أو رجا أو أي باعث خارجي»^(١). واتفاقاً مع هذه الوجهة من النظر من الكفاية الذاتية والرغبة الذاتية في الفضيلة فقد سخر كروسيوس من الأساطير الأفلاطونية المتعلقة بالثواب والعقاب في الحياة التالية. (ويمكن أن نقارن ذلك بنظرية كسانط). ومع ذلك ففي هذه المنطقة الوسطى منطقة الحياذ فإن الرواقية تسمح بوجود بعض الأشياء المفضلة بينما ترفض بعضها الآخر في حين أن بعضها الثالث محايد بالمعنى الضيق؛ وهذا امتياز للممارسة؛ ربما على حساب النظرية، لكن تتطلبه النظرية الرواقية بغير شك. إن الفضيلة تعتمد على التطابق مع الطبيعة. ومن هنا فإن الرواقيين يدخلون من بين الأشياء المحايدة أخلاقياً قسمة بين (أ) تلك الأشياء التي هي على وفاق مع الطبيعة والتي يمكن أن يُعزى إليها قيمة. (ب) تلك الأشياء المضادة للطبيعة. وبالتالي ليس لها قيمة. (ج) تلك الأشياء التي لا تملك قيمة ولا «عدم قيمة»؛ وبهذه الطريقة وضعوا سُلماً للقيم. والمتعة هي نتيجة أو مصاحبة للنشاط ولا توضع لها نهاية أبداً. ويتفق جميع أهل الرواق على ذلك رغم أنهم لم يذهبوا جميعاً، بعيداً مثل «كليانثس» الذي ذهب إلى أن المتعة ليست على وفاق الطبيعة.

الفضائل الأساسية هي الاستبصار الأخلاقي، والشجاعة، وضبط النفس، والعفة أو الاعتدال، والعدالة. هذه الفضائل متضامنة معاً بمعنى أن مَنْ يملك إحداها يملكها كلها. ولقد وجد زينون المصدر المشترك لجميع الفضائل في الاستبصار الأخلاقي بينما كان عند كليانثس السيطرة على النفس، التي استبدلها بالاستبصار الأخلاقي. ورغم ما بينهم من اختلافات وفروق، فإن الرواقيين يدافعون بصفة عامة عن المبدأ القائل بأن الفضائل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوصفها تعبيرات عن خلق واحد فحسب، حتى أن حضور فضيلة واحدة

يتضمن حضور بقية الفضائل. والعكس أيضاً: اعتقدوا أن حضور إحدى الرذائل يعني حضور بقية الرذائل الأخرى. ومن ثم فالخلق هو النقطة الرئيسية التي يشدد عليها وهو السلوك الفاضل حقاً، الذي هو الإنجاز الكامل للواجب (مصطلح من الواضح أن زينون ابتكره، وهو يتناسب مع كلمة الواجب بمعناها عندنا) في الروح الحقيقي ولا يستطيع أن ينجزه سوى الرجل الحكيم. والرجل الحكيم ليس له انفعالات طاغية، وهو يتخذ المكانة الثانية من زاوية قيمته الداخلية لا يفوقه أحد حتى ولا بالنسبة لزيوس؛ وفضلاً عن ذلك فهو سيد على حياته، وربما أقدم على الانتحار.

إذا كانت الفضائل كلها يرتبط بعضها ببعض، لدرجة أن من يحوز إحداها فإنه يحوزها جميعاً؛ وخطوة سهلة بعد ذلك أن نقول إنه لا توجد درجات في الفضيلة. فإما أن يكون الإنسان فاضلاً أي فاضلاً تماماً أو لا يكون فاضلاً قط. ويبدو أن ذلك كان موقف الرواقية المبكرة. وبالتالي فالإنسان عند «كروسيوس» الذي أكمل تقريراً طريق التقدم الأخلاقي؛ ليس فاضلاً بعد؛ ولم يحز بعد الفضيلة التي هي السعادة الحقة. ونتيجة لهذه النظرية فإن قلة فقط هم الذين يبلغون الفضيلة وفي نهاية حياته. «يسير الإنسان في البرية طيلة حياته، أو على الأقل في الأعم الأغلب منها. وإن قُدر له أن يبلغ الفضيلة فمتأخراً. وعند مغيب شمس حياته»^(١). ولكن على حين أن تلك المثالية الأخلاقية الدقيقة. كانت تتميز بها الرواقية المبكرة؛ فقد شددت الرواقية المتأخرة أكثر كثيراً على تصور التقدم، وكرست انتباهها لتشجيع الإنسان أن يبدأ ويواصل السير في طريق الفضيلة. معترفة أنه لا يوجد فرد بالفعل يناظر المثل الأعلى للرجل الحكيم. وهم يقسمون الجنس البشري إلى: حمقى، وأولئك الذين يتقدمون نحو الفضيلة أو الحكمة.

ما يميز الأخلاق الرواقية نظريتهم المتعلقة بالانفعالات والعواطف منها: اللذة، والحزن، أو الاكتئاب والرغبة، والخوف وهي لا عقلية وغير طبيعية. ومن ثم فلا نجد حديثاً كثيراً حول تنظيمها والاعتدال فيها بقدر ما نجد من أحاديث حول التخلص منها والانتفاء إلى حالة الأباتيا Apathy على الأقل عندما تصبح الانفعالات والعواطف عادات عندئذ ينبغي حذفها. ومن هنا كانت الأخلاق الرواقية من الناحية العملية إلى حد كبير، حرباً ضد

Von Arnim, I, 529, p. 119 (I. e. Sext. Emp. Adv. Math., 9, 90, of Cleanthes). (١)

«العواطف» والانفعالات ومحاولة لبلوغ حالة الحرية والسيادة الأخلاقية . (ويميل الرواقيون إلى التسخيف إلى حد ما من هذا الموقف المتطرف، بحيث يجدون انفعالات عقلية مسموحاً بها عند الرجل الحكيم). ويوضح النص الآتي من سينكا الموقف الرواقي من حيث قهر الذات:-

«لماذا يكون الاستثناء في أمور البشر؟ لا تملأ البحار بالأساطيل، ولا تثبت الإشارات على شاطئ البحر، ولا تهبط الأرض إلى المظالم بإخفاق في المحيط من أجل معرفة الجهل، ولكن الأشياء جميعاً تُرى عن طريق النفس؛ ولا يمكن - على الإطلاق - أن يتم النص بدونها فهي التي تسيطر على الرذائل التي تسيطر على الناس والمدن بقوة. لماذا يكون الاستثناء؟. فلترفع النفس فوق تهديدات وعود الحظ (القدر) - لا أحد يملك تطهير هذا الشيء القيم، عن أي شيء تبحث هل لأنه يمتلك الشيء القيم، وإلى ماذا تشير؟.

سوف تقضي على أمور البشر عدة مرات، لن يغشى عليه بصعوبة من أجل الأضاحي أعادوا الظل الكثيف إلى الشمس الساطعة فلماذا الاستثناء...؟.

في استطاعتك أن تتحمل المعن بنفس مريحة؛ فكل شيء إلى زوال. هكذا يبدو. سوف تنتمي لنفسك الفناء إنْ صَحَّ التعبير.. حقاً يجب أن تأمر رغبتك، إذا عرفت كل شيء عن حكم الإله: العمل، البكاء، التوجع، التلهف للثورة.. فلماذا الاستثناء؟

على الشفاعة الأولى تُعدُّ الحياة، فلا يتكوّن هذا الشيء من قانون «أنبادكويرس»، لكنه يتكون من قانون الطبيعة. فلما كانت حرة فإنها تهرب من العبودية، وهي مستمرة ولا مفر منها، وهي مزعجة ليل نهار كذلك.

عبوديتك ستكون خطيرة، لكن من السهل تحطيمها إذا كنت ستكف عن أشياء كثيرة سوف تطلبها. إذا كنت ستكف عن أن ينسب الأجر لك، إذا كنت ستطلب أمام العيون، وطبيعتك، وعمرك، فسوف تقول لنفسك: لماذا أجن؟ لماذا ألث؟ لماذا أعرق؟. لماذا أستمّر في الدوران حول الأرض، حول السوق العامة؟ فلا العمل كثير، ولا العمر طويل!

هذا الجانب من الأخلاق الرواقية - أعني محاولة اكتساب الاستقلال الكامل عن

العوامل الخارجية - يمثل التراث الذي ورثته عن الكلية؛ إلا أن لها جانباً آخر تتجاوز به حدود المذهب الكليبي وذلك هو مذهبها في المواطنة العالمية Cosmopolitanism فمن الطبيعي أن يكون كل إنسان موجوداً اجتماعياً. وأن يعيش في مجتمع ذلك هو ما يمليه العقل. غير أن العقل هو الطبيعة الماهوية المشتركة بين كل البشر؛ ومن هنا فليس ثمة سوى قانون واحد ووطن واحد لكل الناس. وقسمة البشر إلى دول متحاربة خلف محال Absurd والرجل الحكيم هو مواطن لا في هذه الدولة أو تلك. وإنما هو مواطن في العالم.

وينتج عن هذا الأساس الزعم بأن لجميع الناس إرادة خيرة حتى العبيد لهم حقوق؛ وحتى الأعداء لهم الحق في الرحمة والغفران. ومن الواضح أن هذا العلو فوق الحدود الاجتماعية الضيقة، يفضلُه واحدية المذهب الرواقي؛ إلا أن الأساس الأخلاقي لفكرة المواطنة العالمية الرواقية قد وجدت في الغريزة الرئيسية وفي الميل الأساسي للمحافظة على الذات وحب النفس. وهذا الميل الغريزي للمحافظة على الذات تتجلى في صورة حب الذات أي حب الفرد لنفسه. لكنها تمتد فتتجاوز حب الذات بالمعنى الضيق لتشمل كل ما ينتمي إلى الفرد، والأسرة، والأصدقاء، والمواطنين، وأخيراً البشرية ككل. ومن الطبيعي أن تكون أقوى بصدد ما يكون وثيقاً بالفرد، وتصبح أضعف بالنسبة للموضوعات الأشد بُعداً حتى أن مهمة الفرد، من وجهة النظر الأخلاقية هي طرح الارتفاع بالعاطفة إلى نفس نقطة الشدة بخصوص الموضوعات البعيدة كما تتجلى بالنسبة للموضوعات الأكثر قرباً. وبعبارة أخرى نحن نبلغ المثل الأعلى الأخلاقي عندما نحب كل البشر كما نحب أنفسنا، أو عندما يشمل حب أنفسنا كل ما يرتبط مع الذات، بما في ذلك البشرية بصفة عامة بنفس الشدة أو الكثافة.

«الفصل السابع والثلاثون» «الأبيقورية»

١١١ ولد أبيقور مؤسس المدرسة الأبيقورية في ساموس Samos عام ٣٤٢/٤١ . ق.م. وفي «ساموس» استمع إلى فيلسوف أفلاطوني هو «بامفيلوس..Pamphilus»^(١). ثم بعد ذلك استمع في طوس إلى «نوزيفان..Nousiphanes». من أتباع ديمقريطس، الذي كان له تأثير ملحوظ عليه؛ رغم منازعات «أبيقور» معه فيما بعد^(٢)، وعندما كان في الثامنة عشرة جاء إلى أثينا للخدمة العسكرية، ويبدو أنه في ذلك الوقت كرس نفسه للدراسة في «كولوفون». وفي عام ٣١٠ عُلِّم في «متلين» رغم أنه ارتحل بعد ذلك إلى «لامبسكوس» - وفي عام ٣٠٧/٣٠٦ رحل إلى أثينا وافتتح مدرسته فيها^(٣). وتأسست المدرسة في حديقة أبيقور الخاصة، ونحن نعرف من «ديوجنز اللايرتي». أن الفيلسوف تنازل بإرادته عن المنزل والحديقة لتلاميذه. ومن موقع المدرسة استمد الأبيقوريون اسمهم «أصحاب الحديقة» - ولقد أعطيت إلى أبيقور ألوانٌ من الشرف المقدس حتى إبان حياته. وهذا التقديس لمؤسس المدرسة مسئول بغير شك عن القول بأن الأبيقوريين أكدوا المعتقد الفلسفي أكثر من أية مدرسة أخرى، كما كان التلاميذ يحفظون النظريات الرئيسية عن ظهر قلب^(٤).

كان أبيقور مؤلفاً غزير الإنتاج (تبعاً لرواية ديوجنز اللايرتي فقد كتب ٣٠٠ كتاب) إلا أن معظم مؤلفاته فُقدت؛ غير أن ديوجنز اللايرتي يذكر ثلاث رسائل تعليمية، منها رسالة إلى «هيرودوت» و«نيكيابوس» اعتبرت أصلية، ورسالة إلى بيتوكليس - اعتبرت نصاً مقتبساً من كتابات أبيقور أعدّها تلميذ له؛ وقد بقيت لنا أيضاً شذرات من كتابه

Diog. Laërt. 10, 14 . (١)

Cic. De Nat. D. I, 26. 73, Diog. Laërt. 10. 8 . (٢)

Diog Laërt. 10, 2 . (٣)

Diog Laërt. 10, 12 . (٤)

الرئيسي «في الطبيعة» من مكتبة بيسو.. Piso.. الأبيقوري. (يعتقد أنه ل. بيسو.. L. Piso.. وقد كان قنصلاً عام ٥٨ ق.م).

كان من أشهر خلفاء أبيقور في «ميتلين» هو «هرماخوس» وقد خلفه أيضاً «بوليستراتوس». وكان بوليستراتوس تلميذاً مباشراً لأبيقور مع «هرماخوس» ومعهما متروودورس عن «لامبساكوس». ولقد سمع شيشرون فايدروس (يعلم في أئينا حوالي عام ٧٨ - ٧٠) في روما حوالي عام ٩٠ ق.م. إلا أن أشهر تلميذ في المدرسة هو الشاعر اللاتيني لوكريتيوس كاروس (٩١ - ٥١ ق.م) الذي عرض الفلسفة الأبيقورية في قصيدته في «طبيعة الأشياء» جاعلاً هدفه الرئيسي تحرير البشر من الخوف من الآلهة وقيادتهم إلى سلام النفس.

{٢} قواعد المعرفة.. The Canonic

لم يكن أبيقور مهتماً بالجدل أو المنطق بما هو كذلك، والجزء الوحيد من المنطق الذي أعاره اهتماماً هو دراسة معيار الصدق. وهذا يعني أنه لم يهتم بالجدل إلا من حيث إنه يفيد في الفزيقا على نحو مباشر. غير أن الفزيقا من ناحية أخرى لم تكن موضع اهتمامه إلا من حيث إنها تفيد في الأخلاق. ومن ثم فقد كان تركيز أبيقور على الأخلاق ربما أكثر حتى من الرواقين، لدرجة أنه حطّ من شأن البحوث العلمية الخالصة وأعلن أن الرياضيات لا فائدة منها طالما أنها لا ترتبط بالسلوك في الحياة (أعلن متروودورس «لن يضار أحد لو أنه لم يقرأ أبداً بيتاً واحداً من هوميروس ولم يعرف ما إذا كان هكتور.. Hector.. طرودياً أو يونانياً»^(١)). وكان أحد الأسباب التي جعلت أبيقور يرفض الرياضيات هو أنه لا يقام الدليل عليها بناء على المعرفة الحسية. طالما أن النقاط الهندسية، وكذلك الخطوط، والسطوح لا وجود لها في أي مكان في العالم الواقعي. «ذلك لأن المعرفة الحسية هي الأساس في كل ألوان المعرفة. لو أنك قاتلت ضد كل إحساساتك، فلن يكون لديك معيار تعود إليه، وعلى ذلك لن تستطيع أبداً أن تحكم حتى على تلك الإحساسات التي تنطق كذباً...»^(٢) ويتساءل «لوكريتس» ما الذي يمكن أن يكون أشد يقيناً من الحواس؟ العقل

Frag. 24 (Metrodori Epicurei Fragmenta A. Körte, 1890).

(١)

Diog Laërt. 10, 1.

(٢)

الذي نحكم به على المعطيات الحسية مؤسس هو نفسه تماماً على الحواس، وإذا كانت الحواس غير صادقة فسيكون العقل بدوره كاذباً تماماً^(١). ولقد أشار الأبيقوريون، فضلاً عن ذلك إلى أننا لا نستطيع أن نبليغ اليقين في مسائل الفلك، مثلاً، ففي استطاعتنا أن نتخذ مثل هذا الموقف. مثلما نتخذ ذلك الموقف على حد سواء. «لأن الظواهر السماوية ربما اعتمدت في ظهورها على أسباب عديدة مختلفة»^(٢). (علينا أن نذكر أن اليونانيين كانوا يفتقرون إلى الأدوات والأجهزة العلمية الحديثة الموجودة عندنا، وأن أفكارهم عن الموضوعات العلمية كانت - إلى حد كبير جداً - تخمينية لا تؤيدها الملاحظة الدقيقة).

يعالج منطق أبيقور أو القواعد Canonic عنده معايير أو قوانين المعرفة ومقاييس الحقيقة. والمعيار الأساسي للحقيقة هو الإدراك الحسي الذي نبليغ بواسطته ما هو واضح. ويحدث الإدراك الحسي عندما تنفذ صور الأشياء إلى أعضاء الحس (قارن ديمقريطس وأنبادقليس) وهو صادق على الدوام، ولا بد أن نقول إن الأبيقوريين يدخلون ضمن الإدراك الحسي التمثيلات الخيالية. فكل إدراك حسي يحدث من خلال تلقي الصور .

وعندما تتدفق هذه الصور على نحو متصل من نفس الشيء وتدخل إلى أعضاء الحس يكون لدينا إدراك حسي بالمعنى الضيق. لكن عندما تدخل الصور الفردية من خلال مسام الجسم، فإنها تصبح، إن صح التعبير، متمزجة وتظهر الصور المتخيلة، كصور القنطورس مثلاً^(٣). وفي الحالتين يكون لدينا «إدراك حسي» ، ولأن النوعين من الصور ينشآن من أسباب موضوعية، فإن النوعين معاً من الإدراك الحسي صادقان؛ فكيف يحدث الخطأ إذن؟ من خلال الحكم فحسب. فلو أننا حكمنا مثلاً أن صورة تناظر بالضغط موضوعاً خارجياً، بينما هي في الواقع لا تناظره. فنحن في هذه الحالة نرتكب خطأ

CF. De Rerum Nat.IV, 478 - 99 .

(١)

: Diog Laërt. 10, 86 .

(٢)

(٣) مخلوق في الأساطير اليونانية نصفه الأعلى على هيئة إنسان والأسفل على هيئة حصان يعيش أساساً في تساليا في الغابات وعلى قمم الجبال. انظر كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٥٣، مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (الترجم).

(والمشكلة هي بالطبع أن تعرف متى تناظر الصورة موضوعاً خارجياً ومتى لا تفعل ذلك. ومتى تناظر على نحو تام - أو ناقص - وعند هذه النقطة لا يقدم لنا الأبيقوريون أية إجابة).

المعيار الأول، إذن، هو الإدراك الحسي، والمعيار الثاني هو الذي تقدمه التصورات أو المفاهيم، والمفهوم عند الأبيقوريين هو يسط صورة في الذاكرة^(١). فبعد أن ندرك موضوعاً ما إدراكاً حسيّاً، على نحو ما ندرك الإنسان، مثلاً، فإن صورة الذاكرة أو الصورة بصفة عامة للإنسان تظهر عندما نسمع كلمة «إنسان». وهذه الإدراكات الحسية صادقة على الدوام ولا تنشأ مشكلة الخطأ إلا عندما نبدأ في تكوين رأي أو حكم، فتظهر مشكلة الصدق أو الكذب، وإذا كان في الرأي أو الحكم إشارة إلى المستقبل فلا بد أن تتأكد عندئذ عن طريق التجربة؛ في حين أنه إذا كانت إشارة إلى العلل الكامنة أو المختبئة غير المدركة (مثلاً الذرات) فلا بد له على الأقل أن لا يتناقض مع التجربة.

ومع ذلك فهناك معيار ثالث وهو المشاعر التي هي معايير للسلوك. هكذا نجد أن الشعور بالمتعة هو معيار ما ينبغي علينا أن نختار، في حين أن الشعور بالألم يكشف لنا ما ينبغي علينا أن نتجنبه؛ ومن هنا استطاع أبيقور أن يقول: «معايير الحقيقة (أو الصدق) هي الحواس، والتصورات السابقة، والانفعالات الطاغية»^(٢).

٣} علم الطبيعة The Physics

اختيار أبيقور للنظرية الفيزيائية تحكمه غاية عملية، هي تحرير الإنسان من الخوف من الآلهة، ومن العالم الآخر، والوصول بهم إلى سلام الروح. وعلى الرغم من أنه لم ينكر وجود الآلهة، فإنه أراد أن يبين أن الآلهة لا تتدخل في شئون البشر. وأن الإنسان لا ينبغي عليه - لذلك، أن يشغل نفسه باستعطافها أو استرضائها، أو أن يشغل «بالخرافة» بصفة عامة. وفضلاً عن ذلك فقد كان يأمل أن يحرر الإنسان من الخوف من الموت برفضه لفكرة الخلود؛ ما السبب الذي يجعلنا نخاف من الموت في حين أنه انطفاء محض، غياب لكل وعي وشعور عندما لا يكون هناك حكم ولا دينونة، ولا عقاب ينتظر المرء في العالم

Diog Laërt. 10, 33 .

(١)

Diog Laërt. 10, 31 .

(٢)

الآخر...؟ «الموت لا شيء بالنسبة إلينا، لأن ما ينحل يخلو من القدرة على الإحساس، وما يخلو من القدرة على الإحساس هو عدم بالنسبة لنا...»^(١). ولما كان أبيقور قد تأثر بهذه الاعتبارات فقد اختار مذهب ديمقريطس، (الذي اعتنقه مع تعديلات طفيفة) طالما أن هذا المذهب، فيما يبدو هو أفضل المذاهب لخدمة أغراضه، ألا يفسر هذا المذهب جميع الظواهر بالحركات الآلية للذرات مما يجعل أي التجاء إلى التدخل الإلهي نافذة لا لزوم لها، ألا يجعل من السهل رفض فكرة الخلود، خلود النفس ما دام الجسد مؤلفاً من ذرات؟ ويظهر هذا الهدف العملي للفزيقا الأبيقورية بطريقة متميزة في قصيدة لوكريوس «في طبيعة الأشياء» حيث غلّفها الشاعر بلغة رائعة وصور شاعرية جميلة.

لا شيء يخرج من لا شيء. ولا شيء ينتقل إلى لا شيء - هكذا أعلن أبيقور مردداً فكر الكسمولوجيين القدامى. «لا بد لنا - مثلاً - أن نوافق على أنه لا شيء يخرج من ذلك الذي لا وجود له، وإذا كان الأمر خلاف ذلك، لكان كل شيء يخرج من كل شيء ولما كانت هناك حاجة إلى بذور. وإذا كان ما يختفي يدمر تماماً أي يتحول إلى عدم حتى يصبح لا وجود لكان معنى ذلك أن كل شيء سوف يفنى سريعاً ولانقرضت الأشياء جميعاً. تماماً مثلما أن الأشياء التي تنحل لن يكون لها وجود»^(٢). ويمكن أن نقارن ذلك بالأبيات التي وردت في قصيدة لوكريوس: «إذا كانت الأشياء تخرج من العدم، فإن أي نوع يمكن أن يولد من أي شيء، ولا شيء يحتاج إلى بذور»^(٣).

إن الأجسام التي تقع في تجربتنا تتألف من كيانات مادية ذات وجود سابق - هي الذرات - وليس فناؤها سوى انحلالها إلى الكيانات التي تتألف منها. والمكونات النهائية للكون هي من ثم الذرات، الذرات والخلاء. «والكون ككل هو الجسم، ذلك لأن حواسنا تشهد في كل حالة أن لأجسامنا وجوداً حقيقياً، وبنبغي أن تكون شهادة الحواس - كما سبق أن ذكرت - هي الحكم على استدلالنا لكل شيء لا ندركه بطريقة مباشرة؛ وإلا فإذا لم يكن لما نسميه بالخلاء، أو المكان أو الطبيعة المحسوسة وجود حقيقي، فإنه لن يكون

Diog Laërt. 10, 9 .

(١)

Diog Laërt. 10,38 - 9 .

(٢)

De Rerum Nat. I, 265 .

(٣)

هناك شيء يحتوي على الأجسام. أو من خلاله يمكن للأجسام أن تتحرك على نحو ما نراها تتحرك بالفعل؛ دعنا نضيف إلى هذه الفكرة أن الإنسان لا يستطيع أن يتصور إما بفضل الإدراك الحسي أو عن طريق المماثلة القائمة على الإدراك الحسي - أية صفة عامة تتعلق بجميع الأشياء، لا تكون سمة ولا عرضاً للجسم، أو للخلاء^(١). وتختلف هذه الذرات في الحجم، والشكل، والوزن (ومن المؤكد أن الأبيقوريين يضيفون الوزن إلى الذرات، بغض النظر عما فعله الذريون المبكرون) وهي لا تقبل القسمة، ولا متناهية من حيث العدد؛ وهي في البداية تنهمر عن طريق الخلاء أو المكان الفارغ. رغم أن لوكريتيس يقارن حركتها بحركة الهباء في أشعة الشمس، وربما لم يفكر الأبيقوريون في الذرات على نحو ما تنهمر بالفعل في خطوط مستقيمة متوازية - وهو تصور يجعل «التصادم» أقرب جداً من فكرة «خروج الإله من الآلة *Deux ex Machina*».

ولكي يفسر أبيقور أصل العالم فقد سمح بتصادم الذرات: وفضلاً عن ذلك فقد أراد في الوقت ذاته أن يقدم بعض التفسيرات للحرية البشرية، (التي أكدتها مدرسته) - ولذلك افترض أن الحركة التلقائية المائلة إلى الانحدار من الخط المستقيم للهبوط من جانب الذرات الفردية، وهكذا يحدث التصادم الأول للذرات، ومن التصادم والتشابكات الناتجة عن انحرافات الحركات الدائرية تعمل مؤدية إلى تكوين عوالم لا حصر لها، منفصلة عن بعضها البعض بواسطة المكان الفارغ. وتتكون النفس البشرية أيضاً من ذرات ناعمة ومستديرة، ولكنها تتميز عن الحيوانات بامتلاكها جانباً عقلياً يستقر في الصدر، على نحو ما تظهر في انفعالات الخوف والفرح. والجانب اللاعقلي - مبدأ الحياة - منتشر خلال الجسد كله. وتنفصل ذرات النفس بالموت ولا يمكن أن يكون هناك إدراك حسي أبعد: فالموت هو انعدام الإدراك الحسي.

وهكذا يرتد العالم إلى علل آلية، وليس ثمة حاجة لافتراض الغائية. بل على العكس يرفض الأبيقوريون الغائية ذات النزعة التشبيهية التي أخذ بها الرواقيون، وليس لديهم أدنى اهتمام «بالثيوديسيا» الرواقية. فالشر الذي يصيب الحياة البشرية لا يمكن التوفيق بينه وبين أي فكرة عن القيادة الإلهية للكون. فالآلهة تقطن الأماكن الفارغة. ويعيشون حياة جميلة وسعيدة دون أن يشغلوا أنفسهم بشئون البشر، إنهم يأكلون ويشربون ويتحدثون اليونانية!.

"وتسجلى ألوهية الآلهة ومقرها الهاديء الذي لا تهزه ربح، ولا تغمره السحب بالمطر. ولا يتجمد ثلج بفضل صقيع أبيض، بل يغطيه أثير بلا سحب، وهم يضحكون ضحكات تضيء المكان من حولهم..."^(١).

وتُصور الآلهة بطريقة تشبيهية، لأنها بدورها مؤلفة من ذرات، حتى لو كانت ذرات دقيقة للغاية، وليس لها سوى أجسام أثيرية أو أشباه أجسام، وهي تنقسم من الناحية الجنسية: وهي أشبه بالجنس البشري من حيث مظهرها، وتنفس، وتأكّل، كما نفعل نحن. ولم يكن أبيقور بحاجة إلى الآلهة حتى يمثلها على أنها تجسيدات للمثالية الأخلاقية في الهدوء والطمأنينة. غير أنه ذهب أيضاً إلى أن كلية الإيمان بالآلهة لا يمكن تفسيره على افتراض وجودها الموضوعي. يصل إلينا عن طريق الآلهة، لا سيما أثناء النوم، غير أن الإدراك الحسي لا يعرض لنا إلا وجود الآلهة وطابعها التشبيهي. ونحن نصل إلى معرفة حالتهم السعيدة عن طريق العقل. وربما مجّد الناس الآلهة لسموها وربما قامت بدور في طقوس العبادة المألوفة. لكن لا مجال للحقوق منها، ولا القيام بمحاولات كسب رضاها عن طريق تقديم القرابين تقرباً لها. والتقوى الحقيقية إنما تكمن في الفكر الحق.

"ليست التقوى أن تُرى برأس مستور، تحول إلى حجر، مقترباً من المذبح، منبطحاً على الأرض، باسطاً كفيك أمام تماثيل الآلهة، مضرجاً المذبح بكثير من دماء الحيوان، واصلاً النذر بالنذر، - وإنما هي بالأحرى أن تكون لديك القدرة على النظر إلى جميع الأشياء بذهن صافٍ"^(٢).

ومن ثم فالرجل الحكيم لا يخشى الموت، لأن الموت انطفاء محض، ولا يخشى الآلهة، لأنها لا تُعنى بشئون البشر فليس ثمة عقاب ولا قصاص. وربما استرجع المرء أحياناً مشهورة من فرجيل:-

«طوبى لمن وهب القدرة على

إدراك أصل الأشياء،

De Rerum Nat. III, 18 - 22 .

(١)

De Rerum Nat. V, 1198 - 1203 .

(٢)

مَنْ يَسْحَفُ بِقَدَمِهِ أَلْوَانَ الرَّعْبِ

مَنْ مَوْتَ لَا يَرْحَمُ،

مَنْ يَزَارُ فِي وَجْهِ «الْكُيُورُون»^(١)، النِّهَمُ الَّذِي لَا يَشِيعُ!..»

٤١] الأخلاق الأبيقورية:

ولقد جعل أبيقور - مثل القورينائية - من اللذة غاية الحياة. فكل موجود يصارع من أجل اللذة، وتعتمد السعادة على اللذة: «.. إننا نؤكد أن اللذة هي بداية وهي غاية الحياة السعيدة. فلو تعرفنا على ذلك على أنه الخير الأول، الفطري فينا، وأنه القاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره. وما ينبغي تجنبه. والرجوع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا من الإحساس معياراً للخير^(٢) والسؤال الذي يظهر الآن هو: ما الذي يفهمه أبيقور من اللذة عندما يجعلها غاية الحياة؟ لابد من الإشارة إلى واقعيتين: - الأولى: أن أبيقور لا يقصد لذات اللحظة الراهنة، الفردية الحسية، وإنما اللذة التي تدوم مدى الحياة. والثانية: تعتمد اللذة عند الأبيقوريين بالآخرى، على غياب الألم أكثر من اعتمادها على الإشباع الإيجابي. وهذه اللذة إنما توجد أساساً في طمأنينة النفس. ويلحق أبيقور بطمأنينة النفس هذه صحة البدن أيضاً. وإنما التشديد هو بالآخرى على اللذة العقلية، لأنه على حين أن الآلام البدنية القاسية لا تدوم إلا وقتاً قصيراً. فإن الآلام الأقل حدة يمكن التغلب عليها أو تحملها عن طريق اللذات العقلية: «نظرية صحيحة.. يمكن أن تشير إلى ما ينبغي اختياره وتجنبه بالنسبة إلى صحة البدن والتحرر من قلق النفس وانزعاجها». «.. في بعض الأحيان نتغاضى عن لذات كثيرة. عندما نجد أن هناك مشكلة تنشأ عنها. ونفكر في آلام كثيرة أفضل من اللذات عندما تنتج عنها لذات أعظم، لو أننا تحملنا الألم بضع لحظات»^(٣) عندما يتحدث أبيقور عن الاختيار بين اللذات يرفض لذات معينة؛ فقد كان يبحث عن دوام اللذة، وعن حضور أو غياب الألم الذي يعقبها، فليس ثمة مجال في الواقع، في

(١) Acheron هو الجحيم أو «هاديس» في الأساطير اليونانية، أو هو النهر الذي تُنقل عن طريقه أرواح الموتى إلى الجحيم (المترجم).

Diog Laërt. 10, 129 .

(٢)

Diog Laërt. 10, 12 and 131 - 2 .

(٣)

أخلاق أبيقور، للفرز بين اللذات التي تقوم على اختلاف القيمة الأخلاقية (رغم أننا ننتبين جيداً التمايز بين اللذات على أساس القيمة الأخلاقية التي تتسلل غفلةً، كما لا بد أن تحدث في أخلاق اللذة، ما لم يكن فيلسوف اللذة على استعداد للتسليم بأن «أحط» اللذات هي على نفس المستوى مع أرفعها. وأن ما على فيلسوف الأخلاق الجداد التسليم به - دون أن يدخل تحفظات - هو أن يضع معياراً آخر إلى جانب اللذة؟). «ومن ثم فكل لذة خير بالنظر إلى طبيعتها في ذاتها، لكن لا ينتج من ذلك أن كل لذة تستحق الاختيار. مثلما أن كل ألم شر، ومع ذلك فلا ينبغي أن نتجنب كل ألم». «ومن ثم فعندما نقول إن اللذة هي أعظم خير، فإننا لا نتحدث عن لذات الرجل الداعر الفاجر، أو تلك اللذات التي تكمن في أعماق المتعة الحسية، كما يظن بعض الجهلاء، أو أولئك الذين لا يشاركوننا آراءنا أو الذين يفسرونها بطريقة منحرفة، لكننا نقصد تحرير البدن من الألم، والروح من الانزعاج. ذلك أن الشراب والمرح الدائمين.. ليسا هما اللذان يجعلان الحياة سارة لذيدة. بل الذي يجعلها كذلك، هو التفكير الهاديء الرزين الذي يفحص عن أسباب اختيار هذا الشيء وتجنب ذاك. والذي يطرد الأفكار الباطلة التي ينشأ عنها معظم ما يزعج النفس من اضطراب»: «ليس ثمة لذة تكون في ذاتها سيئة، لكن العلل الفاعلة لبعض اللذات تجلب معها الكثير من الانزعاجات المصاحبة للذة»^(١).

علينا أن ننظر - من الناحية العملية - فيما إذا كانت اللذة الفردية تجلب معها ألماً أعظم، أو ما إذا كان الألم الفردي يجلب معه لذة أعظم. فربما كانت اللذة الفردية - مثلاً - بالغة الشدة في اللحظة الراهنة إلا أنها قد تؤدي إلى اعتلال الصحة؛ أو أن يكون المرء أسيراً لعادة ما، وهي في هذه الحالة تؤدي إلى ألم أعظم، والعكس قد يكون الألم من الشدة في اللحظة الراهنة، - على نحو ما يكون الأمر في العملية الجراحية - ومع ذلك تجلب قدراً كبيراً من الخير: هو الصحة. ولذلك فعلى الرغم من أن أي ألم - إذا نظر إليه على نحو مجرد هو شر، وكل لذة هي خير، فلا بد لنا من الناحية العملية أن ننظر إلى المستقبل، وأن نحاول بلوغ الحد الأقصى من اللذة الدائمة؛ وهما في رأي أبيقور: صحة البدن، وطمأنينة النفس. فمذهب اللذة الأبيقوري لا ينتهي إذن إلى الشطط والإباحية وإنما إلى حياة هادئة

ومطمئنة. لأن الإنسان لا يكون سعيداً بسبب الخوف أو بسبب الرغبات العابثة التي لا تنتهي . ولو أنه شكّم هذه الرغبات لظفر لنفسه بنعم العقل . والرجل الحكيم لا يضاعف رغباته وحاجاته طالما أن تلك المضاعفة مصدر ألم: وإنما هو يقلل هذه الحاجات ليصل بها إلى الحد الأدنى. «ولقد ذهب الأبيقوريون بعيداً إلى حد القول بأن الرجل الحكيم يمكن أن يكون سعيداً سعادة كاملة، حتى وهو يعاني من العذاب البدني. ولهذا فإن أبيقور يعلن أنه على الرغم من أن الرجل الحكيم قد يكون في أقصى حالات العذاب والشدة فإنه قد يظل مع ذلك سعيداً»^(١). وهناك عبارة تصور أقصى حالات هذا الموقف هي «أن الرجل الحكيم حتى إذا شُوِي، وحتى وهو يعاني العذاب - داخل ثور فلاريس.. Phalaris^(٢) فإنه سوف يقول: «ما أمتع ذلك! إنني لا أعير ذلك اهتماماً!»^(٣). ومن هنا فإن الأخلاق الأبيقورية تؤدي إلى زهد معتدل، واستقلال وضبط للنفس. «عندما يعود المرء نفسه على عادات بسيطة، وغير مكلفة، فذلك عامل عظيم في كمال الصحة. ويجعل المرء متحرراً من التردد مع الاستخدامات الضرورية للحياة»^(٤).

الفضيلة هي حالة السكينة أو طمأنينة النفس، رغم أن أبيقور يقدّر قيمتها بالطبع، تبعاً لقدرتها في إحداث اللذة. فالفضائل مثل: البساطة، والاعتدال، والعفة، والبشاشة أو طلاقة المحيا هي من الأمور المفضية إلى السعادة واللذة أكثر من الترف الذي لا كايح له، أو الطموح المحموم وما إلى ذلك «ليس من الممكن أن نعيش في سعادة دون أن نعيش على نحو شريف، وعادل، وحكيم، كما أنه لا يمكن أن نعيش على نحو شريف، وعادل، وحكيم دون أن نكون سعيداً.. فالرجل العادل هو أكثر الناس تحراً من القلق والانزعاج. أما الرجل الظالم فهو فريسة دائمة لهذا القلق والانزعاج». فالظلم ليس شراً في ذاته، وهو

Diog Laërt. 10, 118 .

(١)

(٢) تروي الأساطير أن «فلاريس Phalaris طاغية أجرينتم Agrigentum كان يشوي المساجين في مملكته بأن يضعهم داخل ثور نحاسي ضخّم يوقد تحته ناراً هادئة، ثم توضع قصبتان تشبهان المزمار في منخار الثور بطريقة فنية بارعة بحيث تتحول أنات المساجين وصرخاتهم حين تصل إلى أذنيه إلى نغمات وألحان موسيقية عذبة (المترجم).

Cic. Tusc. 2, 7, 17 .

(٣)

(٤) «والمتعة التي نَجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي نَجدها في المآدب الفاخرة» (المترجم).

Diog Laërt. 10, 131 .

لا يكون له هذا الطابع إلا لأنه قد ارتبط بالخوف من عدم الإفلات من أولئك الذين نيطت بهم أفعال العقاب المدموغة بهذا الطابع». «عندما لا يتفق الشيء الذي قلنا إنه عادل - دون أن تنشأ أية ظروف جديدة - مع انطباعات العقل. فذلك برهان على أن هذا الشيء لم يكن عادلاً حقاً. وبنفس الطريقة عندما لا يظهر الشيء الذي قلنا إنه عادل أي قدر من الاتفاق مع المنفعة، فإن ذلك الشيء الذي كان عادلاً بمقدار ما كان نافعاً في العلاقات الاجتماعية والروابط البشرية - يكف عن أن يكون عادلاً في نفس اللحظة التي يتوقف فيها عن أن يكون نافعاً»^(١). وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من واقعة أن الأخلاق عند الأبيقوريين هي أساساً أنانية وتدور حول مركزية الذات؛ وهي بذلك تقوم على اللذة الفردية، فإنها لم تكن عملياً على هذه الدرجة من الأنانية التي تبدو عليها. وهكذا ذهب الأبيقوريون إلى أنه من الأفضل أن تصنع المعروف أكثر من أن تلقاه، ويُمتدح مؤسس الأبيقورية نفسه لخلقته الكريم القنوع.. «مَنْ يريد أن يعيش حياة هادئة ساكنة دون أن يخشى شيئاً من الآخرين، ينبغي أن يصنع لنفسه أصدقاء. أما ذلك الذي لا يستطيع أن يجعلهم أصدقاء فإن عليه على الأقل أن يتجنب أن يجعلهم أعداء. وإذا لم يكن ذلك في استطاعته، فإن عليه بقدر الإمكان، أن يتجنب أي اختلاط بهم، وأن يجعلهم بعيدين عنه؛ بمقدار ما يكون ذلك في مصلحته»: أسعد الناس هم أولئك الذين يصلون إلى نقطة لا يخشون عندها شيئاً ممن يحيط بهم أولئك الناس الذين يعيش الواحد منهم مع غيره حياة لطيفة سائغة لديهم الأسس الثابتة لثقة كل منهم في الآخر. ويتمتعون بمميزات الصداقة بكاملها. ولا يأسفون - إذا كانت الظروف مثيرة للشفقة - «فهم لا يتحبون بطريقة مثيرة للشفقة على الصديق الذي غادر الحياة قبل الأوان»^(٢). ومن المحتمل أن يكون من الصواب أن نقول إن الحكم الأخلاقي العملي عند أبيقور أكثر صحة من الأسس النظرية للأخلاق عنده؛ فهي أخلاق من الواضح أنها لا تستطيع أن تقدم تفسيراً للإلزام الأخلاقي.

وبالنظر إلى واقعة أن الإنسان ينبغي عليه أن لا يسير بغير اكتراث - وراء أول لذة تقدم نفسها له؛ وهناك حاجة لفن الحساب أو القياس للسلوك في الحياة. ومن ثم فلا بد لنا

Diog Laërt. 10, Maxims, 5, 17, 37, 42 .

(١)

Diog Laërt. 10, 154 .

(٢)

من الممارسة العملية، وفي القياس الصحيح للذات والآلام، وفي القدرة على أن نضع في الاعتبار. والموازنة بين واحدة ضد الأخرى من السعادة أو الشقاء الحاضرة أو المقبلة التي تعتمد عليها ماهية الاستبصار، وهي أعلى فضيلة. فإذا ما أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة حقاً وممتعة وقانعة أو راضية؛ فلا بد له أن يمتلك هذا الاستبصار؛ فلا بد له أن يكون لديه الحكمة: «والآن فإن البداية وأعظم خير في هذه الأمور جميعاً هي الفطنة، على أساس أن الفطنة هي أهم حتى من الفلسفة نفسها، بمقدار ما تنبع منها جميع الفضائل الأخرى، من حيث إنها تعلمنا أنه ليس من الممكن الحياة حياة سعيدة ما لم يعيش الإنسان أيضاً حياة فيها شيء من الفطنة، والنزاهة والعدل. وليس في استطاعة المرء أن يعيش حياة فيها شيء من الفطنة، والنزاهة، والعدالة، دون أن يعيش حياة سعيدة. ذلك لأن الفضائل مستحقة مع الحياة حياة لطيفة سائغة. وهذه الحياة اللطيفة السائغة لا يمكن أن تنفصل عن الفضائل»^(١). وعندما يكون الإنسان حكيماً، فإنه يكون فاضلاً، لأن الرجل الفاضل ليس هو الشخص الذي يستمتع باللذة فعلاً في أية لحظة، بل هو الإنسان الذي يعرف كيف يسير في بحثه عن اللذة. وما أن نعرف الفضيلة على هذا النحو، حتى نعرف بوضوح أن تلك حالة ضرورية ضرورة مطلقة للسعادة الدائمة.

ولقد شدد أبيقور بقوة على الصدقة: «من بين جميع الأشياء التي تقدمها الحكمة من أجل سعادة الحياة ككل، وأعظمها أهمية - اكتساب الصدقة»^(٢). «وقد يبدو ذلك غريباً في أخلاق الأساس فيها هو الأنانية. غير أن التشديد على الصدقة يقوم هو نفسه على اعتبارات أنانية. أعني أنه بدون الصدقة لا يستطيع المرء أن يعيش حياة آمنة مطمئنة. بينما الصدقة، من ناحية أخرى تعطينا لذة وممتعة. ومن ثم تركز الصدقة على أساس أناني أعني على. فكرة الميزة الشخصية. إلا أن الأنانية قد تعدلت خلال النظرية الأبيقورية التي تقول إن المحبة غير الأنانية تنشأ في مجرى الصدقة؛ وأن الرجل الحكيم، في حالة الصدقة، يحب الصديق كما يحب نفسه. ومع ذلك يظل من الصواب أن نقول إن النظرية الاجتماعية عند الأبيقوريين أنانية الطابع. وتلك واقعة تظهر بوضوح في تعاليمه التي تقول

Diog Laërt. 10, 132 .

(١)

Diog Laërt. 10, 43 .

(٢)

إن الرجل الحكيم لا يختلط بأمور السياسة لأنها تعكر طمأنينة النفس. ومع ذلك فهناك استثناءان الأول: الرجل الذي يحتاج أن يلعب دوراً في السياسة، لكي يؤكد شخصيته الخاصة. والثاني الرجل الذي لديه إلحاح نحو العمل السياسي فسوف يكون من المستحيل بالنسبة له أن يظل ساكناً أو يظل بعيداً عن السياسة.

اللذة والميزة الشخصية عاملان حاسمان، من ناحية أخرى، في نظرية أبيقور عن القانون. فمن المرغوب فيه أن تعيش في مجتمع يحكمه القانون وأن تحترم فيه «الحقوق». أكثر من أن يرغب الإنسان في العيش في مجتمع «حرب الكل ضد الكل»^(١). فلن تكون هذه الحالة الأخيرة مفضلة على الإطلاق بالنسبة لطمأنينة النفس.

لقد عاد الأبيقوريون كما سبق أن رأينا إلى مدرسة «الوقيبوس»، و«ديمقريطس» بالنسبة للطبيعيات عندهم على نحو ما عاد الرواقيون إلى كسمولوجيا هيراقليطس. أما الأخلاق الأبيقورية فهي من ناحية أخرى، تتفق كثيراً أو قليلاً مع الأخلاق القورينائية. فلقد جعل أرسطيوس وأبيقور من اللذة غاية الحياة، وتم توجيه الانتباه في المدرستين نحو المستقبل ونحو الحساب، و«قياس» اللذات والآلام. غير أن هناك اختلافات بين الأبيقوريين والقورينائيين. فعلى حين أن القورينائية اعتبرت اللذة إيجابية بصفة عامة (الحركة الرقيقة)، هي الغاية، فقد شددت الأبيقورية على الجانب السلبي: جانب الهدوء والطمأنينة. وعلى حين أن القورينائية - من ناحية أخرى - اعتبرت الآلام البدنية أسوأ من الآلام الذهنية، فإن الأبيقورية اعتبرت الآلام الذهنية أسوأ من الآلام البدنية، على أساس أن البدن لا يعاني إلا من الشرور الحاضرة فحسب، على حين أن النفس يمكن أن تعاني من استرجاع الشرور الماضية وتوقعات الشرور المقبلة. ويمكن أن يقال بحق إن القورينائية قد امتصتها الأبيقورية ألم يتفق أبيقور مع القورينائي «هيجسياس.. Hegesias» في التشديد على غياب الآلام ومع أنكريس Annceris في امتداح تهذيب الصداقة للحكيم؟.

ومن ثم فالفلسفة الأبيقورية ليست فلسفة أبطال، وليس لديها الروعة الأخلاقية عند الرواقية. ومع ذلك فهي ليست أنانية إلى هذا الحد ولا «غير أخلاقية» على نحو ما يبدو أن المبدأ الأساسي عندها يتضمن ذلك للوهلة الأولى. ويمكن أن نفهم بسهولة سبب انجذاب

(١) أي في «حالة الطبيعة» التي وصفها توماس هوبز بأنها حالة عداء وحرب دائمة والإنسان فيها «ذئب لأخيه الإنسان» - راجع كتابنا عن «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» (الترجم).

أنواع معينة من الناس إليها. فمن المؤكد أنها ليست فلسفة بطولة، إلا أن مؤلفها لم يقصد أن يجذب الناس إلى حياة منحلة، بغض النظر عما تؤدي إليه مبادئها في التطبيق الشعبي أثناء الممارسة.

حاشية عن المذهب الكلبي في الفترة الأولى من العصر الهلنستي:

مال المذهب الكلبي في هذه الفترة إلى أن يفقد طابعه الجاد في التشديد على الاستقلال وقهر الرغبات، والتحمل البدني، والاستسلام للسخرية من العرف والتقاليد وألوان الإيمان السائدة، وأنماط السلوك، ولم يكن هذا الميل، بالطبع، غائباً عن الكلبيّة المبكرة - وما علينا إلا أن نتذكر ديوجنز - لكنه تبدى في هذه الفترة من خلال نوع جديد من السخرية. ففي النصف الأول من القرن الثالث ق.م. أذاع «بيون البورينسي»^(١) في كتابه «خطابات لاذعة» متأثراً بالمذهب الكلبي (فقد استمع إلى تيودور الكلبي في أثينا) ما يسمى بالكلبيّة اللذية. مركزاً على السعادة، والطابع المرغوب في الحياة الكلبيّة البسيطة، ولقد تابع تليس Teles الذي علّم في ميغارا عام ٢٤٠ ق.م. - «بيون» في كتابه أمثال هذه الخطابات اللاذعة، مجموعة من النوادر والملح الشعبية - تعالج الظاهر والحقيقة والغنى والفقر، و«الأبائيا» الكلبيّة... الخ.

ولقد ابتكر «مينبوس الجاداري» (حوالي عام ٢٥٠ ق.م). إلهجاء الذي جمع فيه بين الشعر والنثر - وانتقد تحت أشكال مختلفة «الرحلات إلى الجحيم» والرسائل إلى الآلهة - والفلسفة الطبيعية، والتعليم الخاص، وسخر من الإعجاب المفرط الذي أبداه أتباع أبيقور له. وحاكاه «فارو Varro» وسينكا، في كتاب «Apocolocyntosis»، ولوقيانوس Lucios^(٢). وركيديدس الميجالكوبولي مؤلف مقطوعات شعرية، مظهراً نفس النغمة الساتيرية، معلناً، مثلاً، أنه سيرك «للساتير» حل المسألة الحرجة: لماذا كان كرونوس Cronus.. أباً لبعض الناس وزوج أم لبعض الآخر؟..

(١) فيلسوف يوناني (٣٢٥ - ٢٥٥ ق.م) وجه الكثير من سخرياته إلى الآلهة، والعلماء، وأصحاب الثروة (المترجم).

(٢) فيلسوف يوناني ساخر (١٢٠ - ١٨٠ ميلادية) أحيا الأدب اليوناني في ظل الامبراطورية الرومانية، وإن كان قد قضى أيامه الأخيرة في أثينا. كتب الكثير من الكتب منها: «محاورات بين الآلهة» و«محاورات بين الموتى» و«مأدبة الفلاسفة» «مزاد بين الفلاسفة» «برومثيوس النبي الزائف» ... الخ (المترجم)

«الفصل الثامن والثلاثون»

«الشكاك القدامى، والأكاديمية المتوسطة والجديدة»

أولاً: الشكاك القدامى:

مثلما أن النظرية كانت عند «أهل الرواق» وفي حديقة أبيقور تتبع الممارسة العملية، فكذلك الأمر في مدرسة «بيرو Pyrrho» مؤسس مذهب الشك رغم أن هناك بالطبع هذا الفارق الكبير وهو أنه على حين أن الرواقيين والأبيقوريين نظروا إلى العلم والمعرفة الإيجابية على أنهما وسيلة لسلام النفس. فقد سعى الشكاك إلى الوصول إلى نفس الغاية عن طريق التنصل من المعرفة - أعني عن طريق الشك الذي هو ضد العلم.

بيرون الإيليسي^(١) (٣٦٠ - ٢٧٠)

الذي يقال إنه صاحب الإسكندر في مسيرته إلى الهند^(٢). ومن الواضح أنه تأثر بنظرية ديمقريطس في الكيفيات الحسية، وبالنزعة النسبية عند السوفسطائية، ونظرية المعرفة القورينائية: وقد كان من تعاليمه أن العقل البشري لا يستطيع النفاذ إلى الجوهر الداخلي للأشياء. (فالأشياء هي الظاهر في نظرنا)^(٣). وليس في استطاعتنا أن نعرف سوى كيف تظهر الأشياء أمامنا فحسب. والأشياء نفسها تظهر على نحو مختلف أمام أناس مختلفين، وليس في استطاعتنا أن نعرف ما هو الصواب؟ فأبي قرار نستطيع أن نواجهه بقرار مناقض له، وبأسس جيدة بالتساوي، أما الرجل الحكيم فسوف يمتنع عن إصدار الحكم. بدلاً من أن نقول: «إن ذلك هو كذا..» فإن علينا أن نقول: «هكذا يبدو لي الأمر» أو «ربما كان الأمر على هذا النحو».

وامتدت نفس النزعة الشكية - وبالتالي تعليق الحكم - إلى المجال العملي. فلا شيء - في ذاته قبيح أو جميل صواب أو خطأ، أو أننا - على الأقل - لا نستطيع أن نكون على

(١) نسبة إلى مدينة إيليس Elis مسقط رأسه (المترجم).

Diog. Laërt. 9. 61 .

(٢)

Diog. Laërt. Proem. 16 .

(٣)

يقين منه: فجميع الأشياء الخارجية محايدة في حياتنا، وسوف يستهدف الرجل الحكيم ببساطة طمأنينة النفس محاولاً الاحتفاظ بروحه في هذه الحالة. صحيح أنه حتى الرجل الحكيم لا يستطيع أن يتجنب العمل وأن يقوم بدور في الحياة العملية. لكنه سوف يسير في الممارسة على هوى الآراء المرجحة، والعرف والتقاليد والقانون واعياً بأن الحقيقة المطلقة لا يمكن بلوغها.

ويخبرنا «ديوجنز اللايرتي» أن بيرون لم يكن يعبر عن آرائه الفلسفية إلا مشافهة (فهو لم يكتب شيئاً)^(١). وقد وصلتنا آراؤه عن طريق تلميذه تيمون الفليونتي - Timon of Philus (٣٢٠ - ٢٣٠ ق.م) الذي سماه سكستوس امبيركوس^(٢) ولقد كتب «تيمون» أبياتاً ساخرة حاكى فيها بأسلوب تهكمي «هوميروس». و«هزيود»، كما سخر من فلاسفة اليونان، باستثناء «زينوфан» و«بيرون» نفسه. وعند تيمون أننا لا نستطيع أن نثق في الإدراك الحسي ولا في العقل. وبالتالي فلا بد لنا من تعليق الحكم، وألا نسمح لأنفسنا بأن نقع في شباك القرار النظري وهكذا نصل إلى السكينة الحقة أو طمأنينة النفس.

(من الواضح أن شيشرون لم يكن يعلم أن «بيرون» فيلسوف شاك؛ فدرسه على أنه فيلسوف أخلاق فحسب: يعظ ويؤثر في الأشياء الخارجية. وربما لم يطور «بيرون» نفسه موقفاً شكياً. لكن بما أنه لم يخلف كتباً، فإنه يصعب علينا بلوغ اليقين في هذا الموضوع).

ثانياً: الأكاديمية المتوسطة

ذهب أفلاطون إلى أن موضوعات الإدراك الحسي ليست هي موضوعات المعرفة الحقة، لكنه كان أبعد ما يكون عن الفيلسوف الشاك. لقد كان هدف الجدل بلوغ المعرفة الحقيقية اليقينية بما هو أزلي وثابت. غير أن تيار الفكر الشاك قد تجلّى فيما يسمى بالأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الوسيطة، وهي نزعة شكية اتجهت أساساً ضد الدجماطيقية الرواقية، معبرين عنها بالفاظ كلية. وهكذا كان «أركسيلاوس» (٣١٥/٣١٤ - ٢٤٠

Diog. Laërt. Proem. 16. 9. 102 .

(١)

Adv. Math. , 1, 53 .

(٢)

(٢٤١) مؤسس الأكاديمية الوسيطة يقول إنه ليس على يقين من شيء - ولا حتى واقعة أنه ليس على يقين من شيء^(١). وهكذا سار شوطاً أبعد من سقراط الذي كان يعرف أنه لا يعرف شيئاً. ومن ثم فقد مارس شيئاً أقرب إلى تعليق الحكم أو «الابوخيا» التي مارسها أتباع بيرون^(٢). وعلى حين أن أركسيلاوس حاول تدعيم موقفه بمثال من الممارسات العملية لسقراط، فقد جعل الأبتمولوجيا الرواقية هدفاً لهجماته. وليس ثمة تمثيل يمكن أن يكون كاذباً، فلا شيء من إدراكاتنا الحسية أو تمثلاتنا يضمن مشروعيتها الموضوعية. لأننا قد نشعر كذلك بيقين ذاتي كثيف حتى عندما يكون التمثيل كاذباً من الناحية الموضوعية. وعلى ذلك فليس في استطاعتنا أن نكون على يقين من شيء أبداً.

ثالثاً: الأكاديمية الجديدة

١١ مؤسس الأكاديمية الثالثة أو الأكاديمية الجديدة هو كارنيادس القورينائي (/ ٢١٢ - ٢١٤ - ١٢٩/١٢٨ ق.م) الذي صاحب ديجنز الرواقي في بعثة إلى روما عام ١٥٥ - ١٥٦ - فقد تابع «كارنيادس» ما كان يقول «أركسيلاوس»، فذهب إلى أن المعرفة مستحيلة، وليس ثمة معيار للصدق أو الحقيقة؛ مؤكداً في مواجهة الرواقية أنه لا يوجد إدراك حسي لا نستطيع أن نضع بجواره تمثلاً كاذباً أعني لا يمكن تمييزه عن التمثيل الصادق، مع الالتجاء إلى تأثير التمثيلات علينا مثل الأحلام والتمثيلات التي تكون غير حقيقية ووقائع الهلوسة والهذيان؛ ومن ثم فانطباعات الحواس ليست معصومة من الخطأ ولا تستطيع الرواقية أن تنظر إلى العقل على أنه علاج. طالما أنها هي نفسها تعترف بأن التصورات مؤسسة على التجربة^(٣).

إننا نعجز عن إثبات شيء ما طالما أن البرهان يعتمد على افتراضات تحتاج هي نفسها إلى برهان. غير أن البرهان الأخير سوف يستند بدوره على افتراضات وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالتالي فكل فلسفة دجماطيقية تخرج عن دائرة النقاش لأن كلا الجانبين بالتساوي في الموضوع يمكن أن نلتمس له مبررات حسنة أو مبررات سيئة على حد سواء. كما هاجم

Cic. Acad. Post, I, M. 45 .

(١)

Cic. Acad. Orat, 3, 18, 67 .

(٢)

CF. Sext. Emp. Adv. Math. 7. 150 and 166 ff. Civ. Acad Prior, 2, 30, 98 ff .

(٣)

كارنيادس اللاهوت الرواقي، محاولاً أن يبين أن أدلتهم على وجود الله ليست حاسمة، وأن نظريتهم عن طبيعة الله تنطوي على متناقضات^(١). فالرواقية مثلاً تلجأ إلى دليل إجماع الأمم *Consensus Gentium* كبرهان على وجود الله. والآن إذا كان في استطاعتهم البرهنة على «إجماع الأمم»، فإنهم عندئذ سيبرهنون على إيمان كلي عام بالوجود الإلهي، لكنهم لا يبرهنون على وجود آلهة. ثم على أي أساس تؤكد الرواقية أن الكون حصيف وعاقِل؟ لابد أن تبرهن في البداية أنه حيّ *animate* وما لم يبرهنوا عليه. فإن هم ذهبوا إلى أن هناك عقلاً كلياً يستمد الإنسان عقله منه، فإن عليهم أن يبرهنوا أولاً أن العقل البشري لا يمكن أن يكون نتاجاً تلقائياً للطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن برهان النظام ليس حاسماً، صحيح أن الكون لو أنه كان منظماً فإنه يحتاج إلى مُنظِّم، لكن الموضوع كله الذي ناقشه هو ما إذا كان الكون منظماً أم لا، ألا يمكن أن يكون نتاجاً غير منظم لقوى الطبيعة؟

إن الإله عند الرواقية موجود حيّ، ولذلك لابد أن يمتلك شعوراً لكنه إذا كان يشعر ويتلقى انطباعات، فلا بد له أن يعاني من الانطباعات وهو في النهاية عرضة للتفتت والانحلال. وفضلاً عن ذلك إذا كان الله عاقلاً وكاملاً، كما تفترض الرواقية، فلا يمكن أن يكون «فاضلاً»، كما يفترض الرواقية أنه كذلك أيضاً؛ فكيف يمكن أن يكون الله - مثلاً - شجاعاً وجسوراً؟ ما هي الأخطاء، أو الآلام أو الأعباء التي تحيط به أو تؤثر فيه، بحيث يمكن أن يكون بصدها شجاعاً؟.

وتؤكد الرواقية نظرية العناية الإلهية: لكن لو صحَّ ذلك فكيف يمكنهم تفسير وجود الشعابين السامة مثلاً...؟. وتقول الرواقية إن العناية الإلهية تتجلى في أنه وهب العقل للإنسان. والآن: إن الغالبية العظمى من البشر تستخدم هذا العقل للحظ من أنفسهم، ومن ثم فإن امتلاك العقل عند هؤلاء الناس ضرر وأذى وليس فائدة ومنفعة، وإذا كان الله يمدّ عنايته حقاً إلى جميع البشر، لكان عليه أن يجعل جميع البشر أخياراً وأن يهبهم جميعاً العقل السليم. وفضلاً عن ذلك فمن العبث أن يتحدث «كروسيوس» عن «إهمال» من جانب الله، أعني إهمال المسائل «الصغيرة». فأولاً: إن ما أهملته العناية الإلهية ليس مسائل

CF. Sext. Emp. Adv. Math. 9, 13 ff. Cic. De. Nat. D. 3. 17, 44. 3. 29 ff.

(١)

صغيرة. وثانياً: لا يمكن أن يكون الإهمال مقصوداً من الله (لأن الإهمال المقصود خطأ حتى بالنسبة للحاكم الأرضي). وثالثاً: الإهمال غير المقصود لا يمكن تصوره من زاوية العقل اللامتناهي.

هذه الانتقادات وغيرها وجهها «كارينادس» ضد النظريات الرواقية. ومن ثم فلم تكن لهذه النظريات سوى اهتمام أكاديمي ضئيل. ذلك لأن الرواقية بإعلانها النظرية المادية لله قد انطوت على صعوبات ومشكلات لا يمكن التغلب عليها؛ لأن الله لو كان مادة فإنه يمكن أن يتفتت، وإذا كان روح العالم - ممتلئاً جسداً - لكان من الممكن أن يشعر بالألم. وانتقادات مثل هذا التصور لله لا يمكن أن يكون لها سوى اهتمام أكاديمي، وفضلاً عن ذلك فإننا لم نحلم أن ننسب لله فضائل بالمعنى التشبيهي البشري الذي يفترضه خط النقد عند كارينادس، وليس في استطاعتنا أن نشرع في البرهنة - فلسفياً - أن كل شيء خلق لخير الإنسان وصالحه. ومع ذلك فبعض الصعوبات التي أثارها كارينادس ذات أهمية دائمة ولا بد أن تكون هناك محاولة لمواجهة هذه الصعوبات في أي «ثيوديسيا Theodicy» مثلاً: وجود العذاب المادي والشر الأخلاقي في العالم^(١). ولقد سبق أن سقت بالفعل بعض الملاحظات حول هذا الموضوع عندما عالجت «الثيوديسيا الرواقية» - وأرجو أن أبين فيما بعد كيف حاول فلاسفة آخرون - في العصور الوسطى والعصور الحديثة - الإجابة عن هذه الأسئلة. لكن علينا أن نتذكر باستمرار أنه حتى العقل البشري عاجز عن الإجابة التامة والمقنعة تماماً عن جميع المشكلات التي يمكن أن يثيرها هذا الموقف الذي لا يضطرنا إلى التخلي عنه إذا ما استند إلى حجة صحيحة ومشروعة.

لقد رأى كارينادس أن التعليق الكامل للحكم مستحيل، ومن هنا فقد طور نظرية عن الاحتمالات؛ وللاحتمال - أو الترجيح - درجات مختلفة، وهي ضرورية وكافية بالفعل؛ فقد بين مثلاً كيف يمكن لنا أن نقرب من الحقيقة - حتى إذا لم يكن في استطاعتنا أن نبليغ اليقين أبداً - عن طريق تراكم المبررات التي تجمعنا نقبل موقفاً ما. فلو أنني رأيتُ فحسب شكل - أو هيئة - شخص أعرفه فقد يكون ذلك هذياناً لكن لو سمعتُ الشخص يتكلم، ولو أنني لمستّه، وإذا ما كان يأكل - فإني ربما قبلت - لأغراض عملية - هيئة قدمه على

(١) علينا أن ننتبه باستمرار إلى أن الثيوديسيا.. Theodicy مؤلفة من Theos أي إله Dike يعني نظام عادل، فكيف يتفق نظام الله العادل الخير مع وجود الشر والعذاب ... الخ في العالم (الترجم).

أنها صحيحة أو صادقة - وأنها تتمتع بقدر عال جداً من الاحتمال أو الترجيح لا سيما إذا ما كانت أيضاً مرجحة ذاتياً أن يكون الشخص في هذا المكان في ذلك الوقت. فلو أن رجلاً ترك زوجته في المجلثا وذهب إلى الهند لقضاء بعض الأعمال، فربما كان في شك من الصحة الموضوعية لما شاهده: إذا ما تبدى له أنه رأى زوجته على رصيف الميناء وهو يهبط من السفينة في مدينة بومباي. لكنه إذا ما وجد زوجته - أثناء عودته إلى المجلثا - تنتظره على رصيف الميناء فإن صدق المنظر يحمل الترجيح بداخله.

{٢} عادت الأكاديمية إلى الدجماطيقية في عهد «أنطيوخوس.. Antiochus» (توفى عام ٦٨ ق.م) الذي بدأ - بوضوح - كفيلسوف لا أدري لكنه تخلى بعد ذلك عن هذا الموقف^(١)، وقد استمع «شيشرون» إلى محاضراته في شتاء عام ٧٩/٨٠. وقد أشار إلى التناقضات المتضمنة في القول بأن لا شيء يمكن أن نعرفه أو أن كل شيء مشكوك فيه، لأنني عندما أقول إن كل شيء مشكوك فيه، فإنني في هذه الحالة أؤكد معرفتي بأن كل شيء مشكوك فيه. ومن الواضح أنه وجد معياره الخاص للصدق في اتفاق أعلام الفلاسفة ومحاولاتهم أن يبينوا أن مذاهب: الأكاديمية، والمثائية، والرواقية كانت متفقة أساساً بعضها مع بعض. ولقد ذهب بصراحة إلى أن النظريات الرواقية - مؤكداً بلا خجل - أن زينون استمدّها من الأكاديمية القديمة، وحاول بذلك أن يحرم الشكّ من إحدى حججهم الرئيسية، وأعني بها: التناقض بين المذاهب الفلسفية المختلفة؛ كما أظهر نفسه، في الوقت ذاته، على أنه فيلسوف انتقائي.. Eclectic.

ولقد خرجت هذه النزعة الانتقائية من تعاليمه الأخلاقية. فعلى حين أنه ذهب مع الرواقية إلى أن الفضيلة كافية لتحقيق السعادة؛ كما ذهب مع أرسطو أيضاً إلى أن الخبرات الخارجية وصحة البدن ضرورية أيضاً لتحقيق السعادة في أعلى درجاتها على الرغم من واقعة أن «شيشرون» أعلن أن «أنطيوخوس» كان رواقياً «أكثر من كونه أكاديمياً»^(٢) - فإنه كان بغير شك انتقائياً.

{٣} هناك انتقائي روماني هو م. ترنتيوس فارو M. Terntius Varro (١١٦ - ١٢٧ ق.م) كان باحثاً وفيلسوفاً. واللاهوت الحقيقي الوحيد - في رأي فارو.. Varro - هو

(١) Cic. Acad. Prior, 2, 22, G9. . Numenius cited by Euseb. Prep. Evong. 614. 9. 2. (P. G. 2. 1216 - 17). Aug. Contra Acad. 2. 6. 15.3. 18. 4.

Cic. Acad. Prior, 2, 43, 132.

(٢)

ذلك الذي يتعرف على الإله الواحد الذي هو روح العالم في حين أنه يحكم وفقاً للعقل Reason. أما اللاهوت الأسطوري - لاهوت الشعراء - فهو مرفوض على اعتبار أنه ينسب صفات وأفعالاً غير لائقة للآلهة. أما أنواع اللاهوت الطبيعي لاهوت الفلاسفة الطبيعيين، فهي يناقض بعضها بعضاً؛ وينبغي علينا أن لا نهمل الديانة الرسمية للدولة فهي لها قيمة شعبية وعملية. بل يذهب «فارو Varro» إلى أن الديانة الشعبية هي من عمل رجال الدولة المبكرين، وإذا ما أردنا لهذا العمل أن يحدث مرة أخرى، فربما تم بطريقة أفضل في ضوء الفلسفة^(١).

ويبدو أن «فارو» قد تأثر تأثراً كبيراً بـ «بوزيدونيوس» Poseidonius... الذي استمد منه كثيراً من النظريات التي تدور حول أصل وتطور الثقافة والجغرافيا، والهيدرولوجيا (علم المياه) ... الخ وهو يعرضه لهذه النظريات أثر في مفكرين رومانيين متأخرين من أمثال «فورتفيوس»، و«بلني». وكانت ميول «فارو» نحو الفيثاغورية و«صوفية العدد» مستمدة أيضاً من فكر «بوزيدونيوس». ومن ثم فقد أثر أيضاً في مفكرين متأخرين من أمثال «جليوس Gellius»، و«ماكروبيوس Macrobius»^(٢) - و«مارتيانوس كابيلا». أما الأثر الرواقي فهو ملاحظ بوضوح في كتابه «هجائيات - مينيوس» الذي لا يوجد بين أيدينا منه سوى شذرات قليلة، وقابل فيه بين البساطة الكلية وترف الأغنياء الذين أخضع شراهمهم للسخرية والتهكم، كما سخر من المنازعات التافهة بين الفلاسفة.

١٤١ أما أعظم الانتقائيين الرومان شهرة فهو م. توليوس شيشرون الخطيب العظيم (ولد في ٣ يناير عام ١٠٦ ق.م - ومات ٧ ديسمبر ٤٣ ق.م) كان شيشرون في شبابه تلميذاً لفايدروس الأبيقوري، وفيلون الأكاديمي، وديودتس الرواقي، وأنطيوخوس، وزينون الأبيقوري؛ واستمع في «رودس» لتعاليم «بوزيدونيوس» الرواقي. أما بالنسبة لدراساته الفلسفية في شبابه في أثينا ورودس، فقد قضى سنوات في الحياة العامة والنشاط الرسمي. لكن في السنوات الثلاثة الأخيرة من عمره عاد شيشرون إلى الفلسفة. ويؤرخ لمعظم كتاباته

De Civit. Dei. G. 4.

(١)

(٢) كان مينيبوس Menippus فيلسوفاً كلبياً يونانياً ساخراً في القرن الثالث قبل الميلاد وكان في الأصل عبداً انتقد في سخرية، شعراً ونثراً، نقاط الضعف في البشر وهو أسلوب أثر في «فارو» وسينكا ولوشيان (المترجم).

الفلسفة في هذه السنوات الثلاثة الأخيرة، وذلك مثل كتاباته:

- المفارقات Paradoxa..

- العزاء.. Consilatio..^(١)

- الخطباء.. Hortensius..^(٢)

- الأكاديميات.. Academica..

- في الحدود القصوى De Finibus..

- التسكلياتيات Tusculana..^(٣)

- في طبيعة الآلهة De Natura Deorum..

- في الشيخوخة De Senectute..

- في العرافة والتنبؤ بالغيب De Divinatione..

- في القدر De Fato..

- في الصداقة De Amicitia..

- في الفضائل De Virtutibus..

- في الواجبات De Officiis..

- في الجمهورية De Republica..

- في القوانين De Legibus..

والكتابان الأخيران (الجمهورية - والقوانين) كتبهما في فترة مبكرة، ويصعب أن نقول إن مؤلفات «شيشرون» كانت أصيلة من حيث مضمونها كما يعترف شيشرون هو نفسه بذلك صراحة. إنها مجرد نسخ، إنني أقدم كلمات فحسب، ولديّ منها المقدار الوفير..^(٤) لكنه كانت لديه موهبة أن يعرض للقاريء الروماني نظريات اليونان بأسلوب واضح.

(١) كتبها بعد وفاة ابنته تولىا ليشد من أزر نفسه في مواجهة الألم (الترجم).

(٢) اسم لجموعة من الخطباء الرومان كان أشهرهم Hortensius أشهر خطيب في عصر شيشرون (الترجم).

(٣) كتاب مقروء جداً في مختلف العصور وهو يحتوي على متحاورين مغموري الشخصية يدبران في «توسكولانوم» مناقشات خيالية حول مسألة السعادة البشرية (الترجم).

Ad. Att. , 12, 52 .3.

(٤)

على حين أن شيشرون كان عاجزاً عن تقديم دحض علمي لمذهب الشك (لقد مال إلى المذهب الأخير نظراً للصراع بين النظريات والمدارس الفلسفية المتعارضة) فقد وجد ملاذاً في تأسيس الوعي الأخلاقي اليقيني المباشر، وعندما تبين له خطر المذهب الشكي على الأخلاق سعى لوضع الحكم الأخلاقي بعيداً عن المؤثرات السيئة وتحدث عن الأفكار الفطرية، وما فيها من طبيعة نبيلة وهذه التصورات الأخلاقية تصدر إذن عن طبيعتنا، ويؤكدنا الاتفاق العام - أو إجماع الأمم Consensus Gentium.

وشيشرون - في هذه النظرية الأخلاقية - يميل إلى الاتفاق مع الرواقية في أن الفضيلة كافية لتحقيق السعادة. لكنه لم يستطع أن يرفض تماماً التعاليم المشائية التي تنسب قيمة إلى الخبرات الخارجية أيضاً. رغم أنه تردد بعض الشيء، فيما يبدو، في رأيه حول هذا الموضوع^(١). وهو يتفق مع الرواقية في أن الرجل الحكيم ينبغي أن يكون بلا رذيلة^(٢). وينازع المشائية في تعاليمها القائلة بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين متعارضتين. (لكن علينا أن نلاحظ أن فكرة شيشرون عن الرذيلة أو الخلط والاضطراب ضد العقل الطبيعي السليم)^(٣). ومن ناحية أخرى فإن الفضيلة العملية - وليس النظرية - عند شيشرون - كما هي عند الرواقية - هي الفضيلة الأعلى^(٤).

أما في مجال الفلسفة الطبيعية، فقد كان شيشرون يميل إلى الشك رغم أنه لم يحتقر على الإطلاق هذا المجال من مجالات الفكر البشري^(٥). ولقد كان مهتماً أساساً بالبرهنة على وجود الله من الطبيعة ورفض نظرية الذرية الإلحادية. (تكوين العالم عن طريق تصادم الذرات بالصدفة)^(٦).

ولقد رأى شيشرون أننا يجب أن نحافظ على الديانة الشعبية لمصلحة المجتمع بصفة

De Fin. 5.32. 95. De off. 3.311. Cf. De fin. (١)

26. 77ff. and Tusc. 5. 13. 39ff. (٢)

Tuoc. 4, 18, 41. ff. (٣)

Tusc. 4, 6, 11, 4, 21, 47. (٤)

De Off. I, 44, 158. (٥)

Acad. Prior, 2, 41, 127. (٦)

عامة^(١). على حين أنه ينبغي في الوقت ذاته تطهيرها من الخرافة الغليظة. تلك التي تنسب إلى الآلهة أفعالا غير أخلاقية. (مثل قصة اغتصاب جانميد^(٢)). وينبغي علينا أن نحافظ بصفة خاصة على الإيمان بالعناية الإلهية، وخلود النفس^(٣). ويشدد «شيشرون» على المثل الأعلى للصدقة البشرية (قارن الرواقية) - وهو يلجأ إلى الرسالة التاسعة لأفلاطون.

De Nat. D. 2, 37, 93.

(١)

(٢) شاب طروادي جميل في الميثولوجيا اليونانية أحبه كبير الآلهة زيوس فخطفه واغتصبه وعينه ساقيه بدلا من ابنته «هيبه» التي تزوجها هرقل - راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٥ مكتبة مدهولي ١٩٩٦ (المترجم).

Tusc. 12, 26 ff, I, 26 ff. I. 49, 117, ff.

(٣)

«الفصل التاسع والثلاثون» «الرواقية المتوسطة»

في القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد أبدى فلاسفة الرواق ميلاً واضحاً إلى المذهب الانتقائي Eclecticism.. فأدخلوا عناصر أفلاطونية وأرسطية إلى المدرسة وتخلوا عن الرواقية المحافظة. ولقد اضطروا إلى السير في هذا الاتجاه لا فقط بسبب الهجمات التي وجهها الأكاديميون إلى القطعية الرواقية بل أيضاً بسبب احتكاكهم بالعالم الروماني الذي كان مغرمًا بالتطبيقات العملية للنظريات الفلسفية أكثر من اهتمامه بالفكر النظري؛ وكانت الأسماء اللامعة في الرواقية الوسطى هي بانيتوس Panaetius^(١) وبوزيديوس Posidonius..

١١ | بانيتوس الرودسي (١٨٥ - ١١٠ / ١٠٩ ق.م) عاش في روما بعض الوقت حيث جعل الشاب سكيبيو Scipio ولايوس Laelius يهتمان بالفلسفة اليونانية، كما تأثر تأثراً كبيراً بالمؤرخ الروماني «ك. موشوريوس سكايفولا»، والمؤرخ الروماني «يوليبوس». ولقد استفاد شيشرون من أعماله لا سيما في الكتابين الأول والثاني من كتابه «في الواجبات De Officiis»^(٢). وفي عام ١٢٩ ق.م. خلف «أنتيباتر» في رئاسة المدرسة في أثينا.

عدّل «بانيتوس» بعض النظريات الرواقية من ناحية، ولم يتردد من ناحية أخرى أن يتخلى تماماً عن بعض المعتقدات الرواقية المحافظة. وهكذا عدّل «النزعة التطهيرية Puritanism..» الرواقية بأن سمح أن تكون غاية الحياة عند العاديين من البشر هي الكمال العقلي حسب طبيعتهم الفردية؛ وهكذا أصبحت الرواقية أقل «مثالية» على يد «بانيتوس»، لا سيما عندما يبدو أنه ينكر وجود الرجل الحكيم الحق. أما الرواقية القديمة فقد كانت مثالية، كما جعلت النوايا والمقاصد بارعة في المقام الأول؛ وفضلاً عن ذلك فقد الحق

(١) يرسمه أستاذنا الدكتور عثمان أمين «فنايطوس» - راجع «الفلسفة الرواقية» ص ٦٩ مكتبة النهضة المصرية ط، عام ١٩٥٩ (المترجم).

Ad. Att. 16. 11. 4.

(٢)

«بانيتوس» قيمة للخيرات الخارجية أكبر مما فعلت الرواقية المبكرة ورفض الأباتيا A pathy^(١) كمثل أعلى.

على حين أن «بانيتوس» عدل في الأخلاق الرواقية على هذا النحو، فإنه طرح بعيداً نظرية الرواقية في التنبؤ بالغيب (التي أكدتها الرواقية المبكرة على أساس فلسفي من الختمية) كما رفض علم التنجيم، ونظرية الاحتراق العام، احتراق العالم «والخلود» النسبي للنفس^(٢). كما أنه لم يتعاطف مع اللاهوت الشعبي^(٣). ويبدو في تعاليمه السياسية أنه تأثر بأفلاطون وأرسطو، رغم أنه دافع عن مثل أعلى أكثر اتساعاً - طبقاً للنظرية الرواقية - مما كان لدى الفيلسوفين اليونانيين.

ويتضح من بانيتوس أن «سكافولا Scaevola». قَبِلَ قسمته الثلاثية للاهوت (قارن فارو Varro) فقد فرق^(١) بين لاهوت الشعراء، وهو لاهوت تشبيهي زائف. (ب) ولاهوت الفلاسفة الذي هو لاهوت عقلي وحقيقي، لكنه غير مناسب للاستخدام الشعبي. و(ج) لاهوت رجال السياسة الذي يؤكد أن الديانة التقليدية لازمة للتربية العامة^(٤).

{٢} وأعظم تلامذة «بانيتوس» هو «بوزيدونيوس» (١٣٥ - ٥١ ق.م). كان في البداية تلميذاً لبانيتوس في أثينا ثم قام برحلات واسعة: إلى مصر. مثلاً، وأسبانيا، افتتح بعدها مدرسة في رودس عام ٩٧ ق.م. وإلى هنا وصل «شيشرون» لكي يستمع إليه عام ٧٨ ق.م. وزارة «بومبي» مرتين. وقد اختفت أعماله - فلم تصل إلا حديثاً فحسب من خلال التحليل النقدي للأدب كان مديناً لتأثيره - إلى فكرة ما - حتى على الرغم من أنها لم تكن فكرة واضحة من جميع الزوايا - عن عظمة «بوزيدونيوس» الذي كان مؤرخاً، وجغرافياً، وفيلسوفاً عقلياً ومتصوفاً، ربط معاً بين تيارات فلسفية مختلفة - في خلفية الواحدة

(١) A pathy يونانية الأصل مؤلفة من مقطعين «A» بمعنى لا - ليس ، و Pathos بمعنى عذاب ومعاناة، فهي لا معاناة ولا ألم ولا تصور باختصار «تبلد الحس» الذي لا يبالي بشيء (المترجم).

(٢) Cic. Tusc., I, 32, 79.

(٣) Cic. De Div., I, 3, 6.

(٤) St. Aug. De Civit. Dei, 4. 27.

الرواقية محاولاً دعم أفكاره النظرية بقدر غزير من المعلومات التجريبية، باعثاً في الكل دفء الطموح الديني، ولم يتردد «تسلر - Zeller» في أن يقول إنه «أعظم عقل كلي رآته اليونان منذ عصر أرسطو»^(١).

ويذكر برقلس «بوزيدونيوس» ومدرسته سبع مرات في سياق ارتباطها بفلسفة الرياضيات مثلاً موضوع التوازي، موضوع التمييز بين النظريات والمشكلات، وحول وجود النظريات.

كانت الواحدة الرواقية أساسية لفلسفة «بوزيدونيوس». ولقد حاول أن يكشف عن الوحدة المتحركة في الطبيعة بالتفصيل. ولقد كشفت له ظاهرة المد والجزر التي يسببها القمر عن «عاطف» منبث بين أجزاء النظام الكوني. والكون عبارة عن نظام تصاعدي من مراتب الوجود: ابتداء من الكائنات اللاعضوية - كما هي الحال في مملكة المعادن - ثم صعداً إلى النبات، والحيوان حتى نصل إلى الإنسان، ثم دائرة ما فوق العضوى: دائرة ما هو إلهي. ويرتبط الكون كله معاً في نسق واحد عظيم وترتبط تفصيلات الوجود بواسطة العناية الإلهية. وهذا الانسجام الكلي، والتنظيم البنائي للكون يفترض وجود عقل مطلق هو الله، على قمة هذا النظام التصاعدي، ويبعث في الكل نشاطاً عقلياً^(٢). فالقوة الحية المتغلغلة في الكون تبدأ من الشمس ويصور «بوزيدونيوس»، الله نفسه متبعاً خطى الرواقية المحافظة بوصفه نفساً عاقلاً ملتهباً. وفضلاً عن ذلك فإن «بوزيدونيوس» يتميز بالتناقض عن أستاذه «بانيتوس» بأن يعيد تأكيد النظرية الرواقية في الاحتراق العام. وهي نظرية تؤكد الطابع الواحد للكون.

على الرغم من أن فلسفة «بوزيدونيوس» كانت واحدة فإنها تسمح بالثنائية، ومن الواضح أن ذلك كان بتأثير من الأفلاطونية؛ فهناك قسمان في الكون: عالم ما فوق فلك القمر ثم عالم ما تحت فلك القمر: العالم الأخير ترابي وقابل للفناء، في حين أن العالم الأول سماوي وغير قابل للفناء، وهو يسند العالم السفلى من خلال القوى التي يمنحها له أو ينقلها إليه؛ غير أن هذين العالمين يرتبطان معاً في الإنسان الذي هو الرابطة بينهما^(٣).

Outlines, p. 249.

(١)

Cic. De Nat. D. 2. 33ff.

(٢)

CF. Plat. Tim. 31 b - C.

(٣)

والذي يتركب من جسد وروح، ويقف على الحدود بين العالم الفاني، والعالم غير الفاني، أو العالم الأرضي والعالم السماوي. ولما كان الإنسان هو الرابطة الأنطولوجية، فكذا معرفة الإنسان هي الرابطة الأبتستولوجية التي تجمع في ذاتها كل معرفة: معرفة السماء ومعرفة الأرض. وفضلاً عن ذلك فلما كان الإنسان من وجهة نظر جسدية هو في أعلى مرتبة، فكذا من وجهة نظر روحية هو في أدنى مرتبة. وبعبارة أخرى: بين الإنسان والألوهية العليا توجد «أرواح أو شياطين Demons» أي موجودات روحية أعلى تشكل مرتبة وسطى بين الله والإنسان والطابع الهيراركي للكون هو بهذا الشكل غير منقطع رغم بقاء الثنائية. وهي الثنائية التي تشدد عليها سيكولوجيا «بوزيدونيوس» إذ أنه على الرغم من أنه جعل النفس ملتهبة متفقا في ذلك مع الرواقية القديمة - ومن ثم فهي مادية مثل البدن - فقد واصل السير ليؤكد ثنائية النفس والبدن بطريقة تذكرنا بأفلاطون. وهكذا يكون البدن عقبة أمام النفس يعوق التطور الحر للمعرفة^(١). بل أكثر من ذلك فقد تبنى «بوزيدونيوس» من جديد النظرية الأفلاطونية في الوجود السابق للنفس - الأمر الذي يؤكد الثنائية - كما يوافق أيضاً، في معارضة بانيطوس - على خلود النفس. غير أن هذا الخلود لا يمكن أن يكون أكثر من خلود نسبي (أعني بالنسبة للبدن، في فلسفة «بوزيدونيوس» طالما أنه يؤكد من جديد النظرية الرواقية في الاحتراق العام. وهكذا فإن تعاليمه حول «الخلود» تتابع تعاليم الرواقية القديمة.

رغم هذه الثنائية في سيكولوجيا الإنسان عنده - فإن «بوزيدونيوس» المتأثر بأفلاطون وأرسطو - يشدد على جانب المراتب أو التدرج في علم النفس العام عنده. وهكذا فإن النبات الذي كان عند الرواقية المبكرة لا يمتلك سوى الطبيعة وليس النفس أصبح يتمتع به الشهوة وكذلك به التغذية في حين أن الحيوان يملك إلى جانب الجراءة والإدراك والإنسان أعلى من الحيوان يملك العقل وكذلك القدرة على العمليات الحسابية . وهكذا نجد أنه على الرغم من أن «بوزيدونيوس» يوافق على الثنائية الأفلاطونية. فقد جعلها تابعة للواحدية المطلقة المتأثرة بنظرية هيراقليطس في التضاد مع الانسجام أو الوحدة في الاختلاف. وهو في محاولته لإقامة مركب من الثنائية والواحدية يمثل علامة هامة على طريق الأفلاطونية المحدثه.

وبعيد «بوزيدونيوس» - في معارضة «بانيثوس» - تأكيد النظرية الرواقية في العرافة والتنبؤ بالغيب، فبسبب الانسجام الكلي في الكون في سيطرة القدر، فإنه يمكن التنبؤ بالمستقبل في الوقت الحاضر. وفضلاً عن ذلك فإن العناية الإلهية لا يمكن أن تمنع عن الناس وسيلة التنبؤ بأحداث المستقبل^(١). وفي حالات مثل النوم والمجذاب الروح - والتحرر من عائق البدن يمكن أن نرى الرابطة الكامنة وراء الأحداث ونتنبأ بالمستقبل. ولقد سبق أن ذكرنا منذ قليل أن بوزيدونيوس يسمح بوجود «أرواح أو شياطين» ويؤمن كذلك أن الإنسان يستطيع أن يدخل في علاقة أو اتصال مع هذه الأرواح.

ولقد عرض «بوزيدونيوس» نظرية في التاريخ أو التطور الثقافي: ففي العصور الذهبية البدائية كان الحكيم أعني الفيلسوف هو الذي يحكم. (وهو يناظر بين البشر القيادة الطبيعية لأقوى الوحوش في القطيع داخل المملكة الحيوانية) إنهم أولئك الذين قاموا بتلك الاختراعات التي رفعت الإنسان من طريقة الحياة البدائية إلى ظروف أكثر نقاء من الحضارة المادية. وهكذا اكتشف الحكيم المعادن وأسس فن صناعة الأدوات ... الخ^(١). وفي ميدان الأخلاق كانت المرحلة البدائية هي مرحلة البراءة تلتها مرحلة انحطاط وانتشار للعنف استدعت وجود مؤسسات للقانون، وبالتالي ترك الفلاسفة لغيرهم مهمة تنقيح الوسائل التقنية، وتفرغوا للارتفاع بالحالة الأخلاقية للجنس البشري، أولاً من خلال النشاط العملي والسياسي، وثانياً من خلال تكريس أنفسهم لحياة الفكر النظري. ومع ذلك فجميع هذه الأنشطة من أدنى المراحل حتى أعلاها ليست سوى درجات مختلفة من حكمة واحدة.

لقد اهتم «بوزيدونيوس» أيضاً بموضوعات أثنوجرافية (وصف الشعوب) بشدة على تأثير المناخ والظروف الطبيعية على أخلاق الشعوب وطريقة حياتها. ولقد زودته رحلاته بمادة للملاحظة في هذا الموضوع. بالإضافة إلى أن ميوله التجريبية قد قادت إلى أن يمد نشاطه إلى ميدان واسع من حقول العلوم الجزئية مثل: الرياضيات، وعلم الفلك، والتاريخ، والأدب. غير أن صفاته المتميزة هي قدرته على رد هذه الشروة الضخمة من المعلومات التجريبية إلى الوحدة في مذهب فلسفي، مكتشفاً في كل مكان ارتباطات

Cic. De Div. I, 49, 110, I, 55, 175.

(١)

وعلاقات، وتفاعلات وانسجومات - محاولاً سبر أغوار - وعرض - البنية العقلية للكون والتطور العقلي للتاريخ.

حاشية عن المدرسة المشائية في الفترة الهلنستية - الرومانية:- [١] ستراتو لامبساكوس

خلف ثاوفراسطس كرئيس للمدرسة المشائية في أثينا وشغل هذا المنصب حوالي ٢٨٧ - ٢٦٩ ق.م. وتكشف تعاليمه الفلسفية عن تأثير ديمقريطس الذي دفع به نحو نظرة واحدة عن الكون: فالعالم يتألف من جزئيات يوجد بينها مكان فارغ. غير أن هذه الجزئيات يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية، ويبدو أنها تمتلك كيفيات ما دام ستراتو يزعم وجود خصائص أو كيفيات نهائية، وهما الحار والبارد، ولقد تكون العالم من الضرورة الطبيعية أو قوانين الطبيعة، ويمكن أن تُعزى إلى الله فقط بمقدار ما يتحد الله مع القوى اللاشعورية للطبيعة ذاتها. وهكذا نجد أن «ستراتو» على الرغم من أنه لم يتابع ديمقريطس في الموضوعات بالتفصيل، فإن تطلعه إلى الواحدة المادية، وإنكاره للثنائية الأرسطية لابد أن تُنسب إلى تأثير فلسفة ديمقريطس. وهذا التحول للمذهب المشائي على يد «ستراتو» يتفق مع الاهتمام المتأخر بالعلم الطبيعي - وذلك هو الذي أكسبه لقب «الطبيعي» ويبدو أنه تأثر بالطب والفلك وميكانيكا فترة الإسكندرية.

جميع الأنشطة النفسية كالفكر والشعور هي في نظر «ستراتو» يمكن ردها إلى الحركة، وهي أنشطة لنفس واحدة عاقلة توجد في الرأس بين الحاجبين ونحن لا نستطيع أن نملك كموضوعات لفكرنا إلا ما يكون علّة لانطباع حسي سابق^(١). والعكس: كل إدراك حسي يتضمن نشاطاً عقلياً^(٢). وقد يبدو ذلك لأول وهلة أنه ليس شيئاً آخر سوى تكرار لنظرية المعرفة الأرسطية، لكن يبدو أن «ستراتو» يبدو أنه يعني شيئاً يتضمن إنكاراً للمبدأ العقلي في الإنسان الذي يتميز أساساً عن النفس الحيوانية، ومن ثم فإن إنكاره للخلود كان نتيجة منطقية، لأنه إذا كان كل تفكير يعتمد أساساً على الحس، فلا يمكن أن يكون ثمة تساؤل عن مبدأ للتفكير يبقى مستقلاً عن البدن.

Simplic. Phys. 965, 16a.

(١)

Plut. de Sol animal. 3 (961 a).

(٢)

{٢} ويبدو أن المدرسة المشائية تحت قيادة خلفاء ستراتو - من أمثال ليقون - Lyco من طروس - وأرسطون الجنوسي - وكريتولاوس الفاسيلي، وديدورس الصوري - وأريمنوس - لم تقدم أي إسهام حقيقي للفلسفة، فضلاً عن ذلك فقد ظهر الميل الانتقائي بوضوح في المدرسة؛ وعلى ذلك فعلى الرغم من أن كريتولاوس دافع عن نظرية أرسطو في أزلية العالم، في معارضة الرواقية، فقد قبل رد الرواقية لله وللنفس البشرية إلى المادة (الأثير) كما بنى الموقف الكليبي بخصوص اللذة.

{٣} اتخذت المدرسة - في عهد أندرونيقوس الرودسي - منحى جديداً. كان أندرونيقوس الرئيس العاشر للمدرسة في أثينا (أي باستثناء أرسطو نفسه) وقد شغل هذا المنصب من حوالي سنة ٧٠ ق.م حتى عام ٥٠ ق.م. ونشر المؤلفات البيداغوجية لأرسطو مدققاً في أصولها ونسبتها إليه وشارحاً لكثير من الكتب، مولياً اهتماماً خاصاً بالمنطق. وللخط الذي سار فيه شراح أرسطو وصل إلى قمته عند الإسكندر الأفرديسي الذي حاضر في الفلسفة المشائية في أثينا فيما بين ١٩٨ و ٢١١ ميلادية. وبعد الإسكندر أشهر شخصية في شراح أرسطو، لكنه لم يتردد في أن يستعد عن تعاليم أرسطو. فقد تبنى، مثلاً، الموقف الاسمي بخصوص الكليات وأنكر الغائية التشبيهية، فضلاً عن ذلك فقد وحد بين الشهوة المنتجة وبين السبب الأول. فالإنسان بالميلاد لا يملك سوى «الشهوة الطبيعية» أو المادة ثم بعد ذلك يكتسب الشهوة المكتسبة تحت تأثير «الشهوة المنتجة» ونتيجة لذلك فقد أنكر خلود النفس البشرية. ومن المرجح أن الإسكندر بإنكاره لخلود النفس البشرية فإنه يتفق مع أرسطو. ولا بد من التسليم أن الإنكار ينجم بوضوح من تعاليم الإسكندر أكثر مما ينجم عن ملاحظات أرسطو الملتبسة بالدلالة إلى حد ما.

{٤} دافع الإسكندر البليغ عن دراسة المنطق في شروحه على «التحليلات الأولى» جديرة بأن يذكر. فقد أعلن أن المنطق ليس أقل جدارة في لفت نظرنا لدراسته نظراً لأنه أداة للفلسفة أكثر من كونه جزءاً فعلياً من الفلسفة. فإذا كان الخير الأعظم للإنسان أن يصبح شبيهاً بالله، وهو يبلغ ذلك بتأمل الحقيقة ومعرفتها. ومعرفة الحقيقة من خلال البرهان فإنه ينبغي علينا عندئذ أن نقدر البرهان أعظم تقدير، وكذلك الاستدلال القياسي

أيضاً بمقدار ما يكون البرهان شكلاً من أشكال الاستدلال القياسي^(١). ولقد ظهر مع هذا الميل العلمي ميل آخر نحو الانتقائية. وهكذا لجّد الطبيب الشهير جالينوس (١٢٩ حتى حوالي ١٩٩ ميلادية) وأرستوكليز المسيني (١٨٠ ميلادية) ميلان إلى الرواقية بنظريتهما في النوس (العقل) الفعال المحايت المبثوث في الطبيعة.

هـ من الصعب أن يقال إن المدرسة المشائية في عهدها الأخير يمكن أن تسمى بالمشائية حقاً دون أن يكون هناك تحفظات: فالمدرسة بوجه عام قد امتصتها الأفلاطونية المحدثة، آخر جهد عظيم للفلسفة اليونانية: أما المشاءون المتأخرون فإما أنهم مالوا إلى الانتقائية أو قنعوا هم أنفسهم بالشروح على مؤلفات أرسطو. وهكذا نجد أن أناطوليوس السكندري الذي أصبح أسقفاً على لوديقيا حوالي عام ٢٦٨ ميلادية وربما كان هو نفسه أناطوليوس الذي كان أستاذاً ليامباليوخوس^(٢). ويجمع في بحوثه الأعداد من ١ إلى عشرة، يجمع دراسة عن الخصائص الحقيقية للأعداد مع صوفية العدد الفيثاغوري.

أما نيمتيوس (٣٢٠ - ٣٩٠ ميلادية) الذي علّم في القسطنطينية وأماكن أخرى في الشرق، ولم يصبح مسيحياً قط، فإنه يؤكد في الواقع أنه اختار أرسطو كمرشد له إلى الحكمة، وهو إما أن يعيد صياغة أرسطو أو يشرح بعض مؤلفاته، وإن كان قد تأثر تأثراً كبيراً في الواقع بالأفلاطونية. ولقد عرّف الفلسفة - مع الأفلاطونية المتأخرة بأنها: «التشبه بالله». (قارن أفلاطون محاورة ثياتيتوس ١٧.٦ ب).

C. A. G. 11/1, 4; 30 and 6:8.

Eunap. Vit. Soph. II.

(١)

(٢)

«الفصل الأربعون»

«الرواقية المتأخرة»

كانت الخاصية الأساسية للرواقية في الامبراطورية الرومانية المبكرة تمسكها بالمبادئ الأخلاقية والعملية للمدرسة، التي اصطبغت بصبغة دينية، وارتبطت بنظرية تشبه الإنسان بالله، وواجهه نحو حب أقرانه من البشر؛ وقد انكشفت أخلاق الرواقية النبيلة في تعاليم الرواقين العظام في هذه الفترة: سينكا، وأبكتيتوس، والامبراطور ماركوس أوريليوس. وظهر في الوقت ذاته اتجاه واضح نحو الانتقائية عند الرواقية وعند غيرها من المدارس. ولم تكن الاهتمامات العلمية المعاصرة غائبة عن أهل الرواق؛ وربما ذكرنا على سبيل المثال الجغرافي «سترابو» Strabo. ونحن محظوظون لامتلاكنا قدراً كبيراً من الأدب الرواقي لهذه الفترة، يمكننا من تشكيل فكرة واضحة عن تعاليم هذه المدرسة وسمات شخصياتها العظيمة؛ وهكذا نكون قد تزودنا بخصوص كتابات سينكا، ولدينا أربعة كتب من ثمانية روى فيها «فلافيوس أريانوس Flavius Arrianus»^(١) محاضرات أبكتيتوس، - أما تأملات ماركوس أوريليوس فهي تظهرنا على الفيلسوف الرواقي وهو يجلس على العرش الروماني.

أولاً: كان ل. أنايوس سينكا القرطبي^(٢)، معلماً ومؤدباً ووزيراً للامبراطور نيرون، وبناء على أوامر الامبراطور قطع الفيلسوف شرايينه فنزف منها الدم حتى مات في سنة ٦٥ بعد الميلاد.

وعلى نحو ما نتوقع من فيلسوف روماني فقد شدد سينكا على الجانب العملي من الفلسفة: أي الأخلاق. واهتم داخل دائرة الأخلاق، بممارسة الفضيلة أكثر من البحث

(١) مؤرخ يوناني في القرن الثاني الميلادي، كتب مجموعة من الكتب منها «حياة الإسكندر الأكبر» و«وصف الهند» و«تعاليم أبكتيتوس» (المترجم).

(٢) ولد سينكا في قرطبة بأسبانيا عام ٥٥ ق.م. وتوفي سنة ٦٥ بعد الميلاد. وتعلّم المحاماة في روما وأكب على دراسة الفلسفة والخطابة وصار عضواً في مجلس الشيوخ (المترجم).

النظري في طبيعتها؛ فهو لم يبحث عن المعرفة العقلية لذاتها، لكنه سعى إلى الفلسفة بوصفها وسيلة لاكتساب الفضيلة فإذا كانت الفلسفة ضرورية فهي لا بد من السعي إليها وفي ذهننا الغاية العملية^(١).

وتذكرنا كلماته حول هذا الموضوع بكلمات توماس أكامبس Thomas à Kempis مثلاً: «إذا أردت أن تعرف أكثر مما يكفي، فتلك صورة من صور الإفراط وعدم الاعتدال»^(٢).

أن يقضي المرء وقته في دراسة ما يسمى بالدراسات الحرة دون أن تكون في ذهنه غاية عملية فذلك مضیعة للوقت «هناك دراسات حرة واحدة جديرة بهذا الاسم وهي التي تجعل المرء حراً» [وهي البحث عن الحكمة]^(٣).

وهو يدعو صديقه «لوقليوس.. Lucilius» إلى هجر الألعاب الأدبية التي تعتمد على رد الموضوعات الجلييلة إلى شعوذة نحوية وجدلية^(٤). لقد كان سينكا مهتماً إلى حد ما بالنظريات الطبيعية، وإن كان قد أصرَّ على أن قهر الانفعالات الطاغية هو الموضوع المهم حقيقة والذي يجعل من الإنسان مساوياً لله^(٥). وهو كثيراً ما يستخدم الموضوعات الطبيعية كفرصة سانحة للوصول إلى نتائج أخلاقية، مثلما يستخدم الزلازل في كامبانبا^(٦) (٦٣ ميلادية) لتزوده بمادة للحديث الأخلاقي^(٧). لكن من المؤكد أنه يمتدح دراسة الطبيعة (بتأثير من بوزيدونيوس) بل يعلن أن معرفة الطبيعة ينبغي أن نسعى إليها لذاتها^(٨). لكن حتى هنا فإن الاهتمام العملي والإنساني ظاهر.

EP. 75. 5. (١)

EP. 88. 36. (٢)

EP. 88. 2. (٣)

EP. 71. 6. (٤)

EP. 73. 13. (٥)

(٦) منطقة في وسط غرب إيطاليا عاصمتها نابلي. (المترجم).

Nat. Q. 6. 32. (٧)

Nat. Q. 6. 4. (٨)

ينتمي سينكا من الناحية النظرية إلى المادية الرواقية القديمة^(١). لكن من المؤكد أنه يميل من الناحية العملية إلى النظر إلى الله على أنه مادة مفارقة. وهذا الميل نحو الثنائية الميتافيزيقية كان نتيجة طبيعية، أو مصاحبة، لميله الملحوظ نحو الثنائية السيكلوجية. صحيح أنه يؤكد مادية النفس، إلا أنه يواصل الحديث عن الإجهاد الأفلاطوني الناجم عن الصراع بين النفس والبدن، بين تطلعات الإنسان الأعلى، ونظريات الجسد. «فجسدنا هو العبد، وهو العذاب»^(٢).

إن الفضيلة الحقة والقيمة الحقة تبقى بالداخل: فالخيرات الخارجية لا تمنح سعادة حقيقية، وإنما فرصاً مؤقتة للحظ السعيد، وسيكون من الحمق أن نضع ثقتنا فيها^(٣). ولما كان سينكا واحداً من حاشية «كاليجولا»^(٤) و«كلوديوس»^(٥) ومعلماً ووزيراً موسراً للشباب «نيرون»، فقد اتهم بالتآمر والنفاق وممارسات العملية السيئة، إلا أن علينا أن نتذكر أن تجربته ذاتها، في التقابل بين الشروة الهائلة والفخامة من ناحية والخوف الدائم من الموت من ناحية أخرى، لا بد أن تساعد كثيراً رجلاً في مثل مزاجه من التحقق من الطابع الزائل للثروة والمركز والسلطة^(٦). وفضلاً عن ذلك فقد كانت لديه فرص نادرة لملاحظة الانحطاط البشري، والفسوق والانحلال - عن قرب .. ويكسد بعض الكتاب القدماء التهم ضده فيتهمونه بأنه كان مولعاً بالثروة والنميمة في حياته الخاصة، يريدون بذلك أن يبينوا أنه لم يعيش طبقاً لمبادئه الخاصة^(٧). وحتى لو أننا سمحنا بالمبالغة وثرثرة الخصوم، فإنه لم يقض حياته من دون سقطات من مثله الأخلاقية - على نحو ما تكون حال الرجل في

(١) Ep. 66, 12, 117, 7.

(٢) Ep. 120, 14, 65, 16.

(٣) Ep. 62, 3.

(٤) كاليجولا امبراطور وطاغية روما (حكم من ٣٧ - ٤٠ ميلادية) كان شديد القسوة. استحل أبشع أنواع الاستبداد. أمر بقتل سينكا لولا وساطة امرأة سعت له عند ذلك الطاغية. (الترجم).

(٥) كلوديوس امبراطور روماني كان خبيثاً فاسد الأخلاق (الترجم).

(٦) يرى برتراند رسل أن «سينكا» احتقر المال بصفته الرسمية باعتباره رواقياً، إلا أنه في الواقع جمع لنفسه ثروة طائلة ... الخ راجع تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٥٤ الجزء الأول ص ١٢ (الترجم).

(٧) CF, Dion Cassius, 61, 0..

مثل مركزه وارتباطاته والتحاقه ببلاط فاسد^(١). فذلك لا يعني أنه هو نفسه لم يكن مخلصاً في تعاليمه وإرشاده. فمعرفته بقوة الإغراء والانحطاط الذي يمكن أن يؤدي إليه البخل أو الشح، والشهوة والطموح - إلى حد ما، ربما من التجربة الشخصية - لكنه يعود أكثر من ذلك إلى ملاحظة الآخرين ذلك أعطى لقلمه ومواعظه الأخلاقية قوة. وبغض النظر عن كل ألوان الخطابة فقد كان سينكا يعرف ما الذي يتحدث عنه.

على الرغم من أن سينكا ينتسب من الناحية النظرية إلى الرواقية التقليدية ومذهبها الحتمي؛ فإنه يؤكد أن لكل إنسان بوصفه موجوداً عاقلاً، القدرة على أن يسير في طريق الفضيلة لو أنه فقط أراد أن يفعل ذلك «لقد قدمت الطبيعة الخشب الصلب بدرجة كافية وعلينا أن نستعمله...»^(٢).

وفضلاً عن ذلك فإن الله سوف يساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم «ليست الآلهة ازدرائية، إنها تقدم يد العون لمن يرتفع» و«يا لك من مسكين لو ازدرت هذا الشاهد...»^(٣).

والإنسان الذي يساعد نفسه يستطيع أن يقهر انفعالاته، ويسير في حياته طبقاً للعقل السليم، وهو أفضل من أسلافنا في العصر الذهبي، ذلك لأنهم لو كانوا أبرياء، فإنهم أبرياء من الجهل وانعدام الإغراء: «وتظل الحقيقة قائمة وهي أن براءتهم (أو سذاجتهم) إنما ترجع إلى الجهل بالأشياء ولا شيء غير ذلك»^(٤).

وطالما أن سينكا يشجع الناس على أن يضعوا أقدامهم على طريق الفضيلة، ومواصلة السير رغم الغواية والسقوط، فقد كان من الطبيعي أن يضطر سينكا إلى تخفيف النزعة المثالية الحادة التي كانت موجودة عند الرواقين الأول. لقد كان يعرف أشياء كثيرة للغاية عن الصراع الأخلاقي بحيث لا يستطيع أن يفترض أن الإنسان يمكن أن يصبح فاضلاً بتحول فجائي. ولهذا فإننا نجد ميمز بين ثلاث فئات من أهل الحدايرة^(١) أولئك الذين تخلوا عن بعض خطاياهم لكن لم يقلعوا عنها جميعاً. (ب) أولئك الذين اتخذوا قراراً

(١) ألم يعترف هو نفسه بذلك - قارن الرسالة رقم ٥٧، ٣. (لا أقول عن نفسي إنني أتحمل من البشر، فهل لا أقول إنني ما زلت بعيداً من الإنجاز!).

Ep. 116, 7.

Ep. 73, 15, 43, 5.

Ep. 90, 46.

(٢)

(٣)

(٤)

وعزماً على نبد الانفعالات الشريرة بصفة عامة، رغم أنهم لا يزالون عرضة للانتكاس بين الحين والحين. (ج) أولئك الذين تجاوزوا مرحلة إمكان الانتكاسة، لكنهم لا يزالون يفتقرون إلى الثقة بأنفسهم. وإلى الوعي بحكمتهم الخاصة. ومعنى ذلك أنهم قد اقتربوا من الحكمة والفضيلة الكاملة^(١). وفضلاً عن ذلك فإن سينكا يعترف أن الخيرات الخارجية مثل الثروة يمكن أن تستخدم من أجل غايات خيرة. والرجل الحكيم هو من يسيطر على ثروته وليس على عبيده. وهو يقدم النصيحة العملية لضمان التقدم الأخلاقي، ذلك مثلاً عن طريق محاسبة النفس يومياً الأمر الذي يمارسه هو نفسه^(٢). ومن العيب أن تبعد في عزلة، ما لم تحاول في الوقت ذاته أن تغيّر من نفسك: فتغيير المكان لا يعني بالضرورة تغيير القلب، وأينما ذهبت فلا يزال عليك أن تصارع نفسك. ومن السهل أن تفهم كيف أن حكاية المراسلات مع القديس بولس^(٣)، يمكن أن تكون قد تمت عندما نقرأ عبارات مثل: «فلنقهر جميع الأشياء، وليكن الجزاء - لا أكاليل الغار، ولا الأبواق التي تدعو للاحتفال باسمنا، - وإنما القيمة الأخلاقية، وقوة الروح»^(٤).

ولقد شدد سينكا على نظرية الرواقية في العلاقات القائمة بين الموجودات البشرية، وبدلاً من أن يكتفي الحكيم بنفسه - فالكفاية الذاتية يشوبها شيء من ازدراء الآخرين - يدعوننا إلى مساعدة رفاقنا من البشر، وأن نغفر لأولئك الذين يسيئون إلينا.

«ينبغي عليك أن تعيش من أجل الشخص الآخر إن أردت أن تعيش لنفسك»^(٥).

فهو يشدد على ضرورة الأريحية الإيجابية. «لقد أمرتني الطبيعة أن أكون ذا نفع للبشر سواء أكانوا عبيداً أو أحراراً، محروين أو أحراراً بالمولد. فحيثما يكون هناك موجود بشري، فهناك مكان للأريحية..»^(٦). «فلننظر ما إذا كنت محبوباً من الجميع أثناء حياتك، ثم عليك تأسف عندما تموت».

Ep. 75, 8.

(١)

De Ira, 3, 30, 3.

(٢)

(٣) هناك رسائل مفروض فيها أنها تبودلت بينه وبين القديس بولس، يزعم بعض الناس، ومنهم القديس جيروم، أنها حقيقة تاريخية وليست بالمتحلة. قارن برتراندرسل «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ترجمة د. زكي نجيب محمود ص ٤١٣ (المترجم).

Ep. 78, 16, 4.

(٤)

De Vita Beata, 24, 3.

(٥)

Fr. 114.

(٦)

ومع ذلك فمعاقبة مرتكبي الشر ضرورية «فمن الخير أن تعاقب مرتكبي الشر»^(١). وإن كانت أكثر العقوبات تأثيراً بفرض الإصلاح هي العقوبة المعتدلة. فلا ينبغي أن يكون العقاب متأثراً بالغضب الشديد، أو الرغبة في الانتقام (C. F. De Ira and De Clementia).

ثانياً: أبكتيتوس من هيرابوليس (٥٠-١٣٨ ميلادية).

كان أبكتيتوس أول عبد يعمل عضواً في الحرس الخاص للامبراطور نيرون، وعندما اعتقه واصل الحياة في روما حتى قام الامبراطور دوميتيان (٨٩ أو ٩٣ ميلادية) بإبعاد الفلاسفة من روما. عندئذ أسس مدرسة في نيكوبوليس في أبيروس ومن المرجح أنه قام برئاستها حتى وفاته. ولقد استمع تلميذه «فلافيوس أريانوس» إلى محاضراته في «نيكوبولس» وقد كتب ثمانية كتب عن «محادثات أبكتيتوس» بناء على هذه المحاضرات، لم يبق منها إلا الكتب الأربعة الأولى. كما نشر أرياتوس كتاباً اسمه «المختصر أو المحصل». أجمل فيه نظريات أستاذه إجمالاً قوياً.

ويؤكد أبكتيتوس أن للناس جميعاً قدرة على الفضيلة، وأن الله وهب جميع البشر الوسائل لكي يصبحوا سعداء، وليصبحوا بشرراً قادرين على ضبط النفس أو فناء في خلقهم: «فما هي طبيعة الإنسان إذن؟ أن بعض ويلسع، ويركل، ويطرح في السجون، ويضرب الأعناق؟ كلا! وإنما أن يفعل الخير، وأن يتعاون مع الآخرين، وأن يتمنى لهم الخير»^(٢). فجميع الناس لديهم الحدوس المبدئية الأخلاقية الكافية التي تمكنهم أن يقيموا عليها حياة أخلاقية. «لاحظ من تنثني عليه أنت نفسك عندما يكون الشاء بلا تحيز، فهل أنت تنثني على العادل أم الظالم، المعتدل أم غير المعتدل، العفيف أم غير العفيف؟»^(٣). «فهناك أمور معينة يراها أولئك الذين لم ينحرفوا قط عن طريق الأفكار العامة التي يملكها كل الناس»^(٤).

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الناس جميعاً يملكون أساساً كافياً لبناء حياة أخلاقية فإن التهذيب الفلسفي لازم للجميع حتى يكون في استطاعتهم تطبيق تصوراتهم الأولية عن

Ep. 48, 2.

(١)

Disc. , 4, 1, 22.

(٢)

Disc. , 3, 1, 8.

(٣)

Disc. , 3, 8.

(٤)

الخير والشر في ظروف جزئية خاصة. «والتصورات الأولية شائعة عند الناس جميعاً»^(١). لكن ربما نشأت صعوبة أو مشكلة في تطبيق هذه التصورات الأولية على الحالات الجزئية، وذلك ما يفسر اختلاف وتباين الأفكار الأخلاقية، بمعنى الأفكار التطبيقية، بين شعوب مختلفة وأفراد مختلفة^(٢). ومن ثم كانت التربية ضرورية؛ بمقدار ما يعتمد تطبيق المبادئ السليمة على الاستدلال، ويعتمد الاستدلال على المنطق؛ فلا ينبغي الاستهانة بالمعرفة المنطقية. غير أن الأمر المهم ليس هو أن الإنسان ينبغي عليه أن يمتلك معرفة بالجدل الصوري. وإنما ينبغي عليه أن يكون قادراً على تطبيق مبادئه في الممارسة العملية. وقبل كل شيء ينبغي عليه أن يحملها بالفعل إلى التطبيق العملي في سلوكه. وهناك عاملان تتألف منهما التربية أساساً: (أ) أن يتعلم كيف يطبق التصورات الأولية الطبيعية على الحالات الجزئية على اتفاق مع «الطبيعة».

(ب) أن يتعلم التفرقة بين الأشياء التي تكون في قدرتنا والأشياء التي لا تكون في قدرتنا^(٣). ولما كان أبىكتيوس على اتفاق مع المدرسة الرواقية بصفة عامة، فقد قام بقدر كبير من هذه التفرقة الأخيرة.

إن اكتساب المجد والثروة، والاستمتاع بالصحة الدائمة، وتجنب المعاملة الفظة، واستياء الامبراطور، لدفع الموت أو الكوارث عن نفسه أو عن أصدقائه وأقاربه - ذلك كله لا ينبغي أن يعتمد على جهود فرد إنساني واحد؛ بل لابد أن يكون حريصاً، فلا يتوق توقاً شديداً لأي من هذه المسائل، وإنما عليه أن يتقبل كل ما يحدث لنفسه أو لأصدقائه ولأقاربه على أنه قدر.. Fate، أو على أنه مشيئة الله وإرادته. ينبغي عليه أن يتقبل جميع الأحداث من هذا القبيل دون تمرد أو سخط، على أنها تعبير عن الإرادة الإلهية. فما الذي يكون، إذن، في قدرة الإنسان؟ حكمه على الأحداث وإرادته: فذلك ما يستطيع أن يسيطر عليه، وتتوقف تربيته الذاتية على بلوغ الحكم الصواب والإرادة السليمة. «تكمُن ماهية

Disc. , I, 22.

(١)

I bid.

(٢)

I bid.

(٣)

الخير والشر في موقف الإرادة»^(١). «وهذه الإرادة تكمن في داخل قدرة الإنسان لأن الإرادة يمكن أن تنصرف على نفسها. لكن ليس ثمة شيء آخر يستطيع الانتصار عليها»^(٢). فما هو لازم حقاً للإنسان، إذن، هو أن يريد الفضيلة، أن يريد الانتصار على الرذيلة. «كن على يقين تام من أنه لا شيء أكثر سهولة في الانقياد من النفس البشرية».

فلا بد لك من أن تدرب إرادتك فيتم لك ما تريد، وتكون سليمة صائبة. أو العكس، «فلو أنك من ناحية أخرى تراخيت في يقظتك وحذرك لخسرت كل شيء: فمن داخلك يأتي الدمار، ومن داخلك يأتي الغوث والمساعدة»^(٣). وتختلف الخطايا باختلاف منظورك المادي، لكنها واحدة ومتساوية من المنظور الأخلاقي من حيث إنها جميعاً تنطوي على إرادة منحرفة وفي قدرة جميع الناس التغلب على هذه الإرادة المنحرفة وجعلها سليمة مستقيمة. والآن: ألن تساعد نفسك..؟ كم تكون هذه المساعدة سهلة ويسيرة..؟ ليس ثمة حاجة إلى أن تقتل أو تسجن أي إنسان أو تهدده أو أن تعامله بازدراء وإهانة، أو أن تلجأ إلى المحاكم، ما عليك إلا أن تحدث نفسك فحسب، وسوف تقتنع بسهولة أكثر: «فلا أحد لديه القدرة على أن يقتنع أكثر من نفسك»^(٤).

وينصح أبيقوروس بحاسبة يومية للضمير كوسيلة عملية للتقدم الأخلاقي (والاستخدام المخلص لهذه الحاسبة سوف يعمل على إحلال العادات الحسنة محل العادات السيئة) وتجنب الصحبة السيئة وفرض الرذيلة، واليقظة الذاتية المستمرة... الخ. وينبغي أن لا تثبط السقطات من همنا، بل لابد أن تدعونا إلى المشاورة، وأن نضع نصب أعيننا مثلاً أعلى للفضيلة مثل سقراط وزينون. ومن ناحية أخرى: «... تذكر أن هناك شخصاً آخر ينظر من أعلى لما يحدث وأن عليك أن تسعده أكثر من هذا الإنسان»^(٥). وهو يفرق في مسار التقدم الأخلاقي بين ثلاث مراحل:

Disc. , I, 29.

(١)

I bid.

(٢)

Disc. , 4, g, 16.

(٣)

Disc. , 4,g, 13.

(٤)

Disc. , I, 30.

(٥)

(أ) إنسان يتعلم لكي ينظم رغباته وفقاً للعقل السليم. وأن يحرر نفسك من الانفعالات الضارة. وأن يبلغ طمأنينة النفس.

(ب) إنسان يتدرب على الفعل، وعلى القيام بواجبه، فيسلك كما لو كان الابن الحق، والأخ الحق، والمواطن الحق ... الخ.

(ج) وترتبط المرحلة الثالثة بالحكم والمصادقة «وهدفها ضمان تحقق المرحلتين السابقتين حتى أننا أثناء النوم، أو النشوة أو السكر، أو الوسواس المرضية - لا ندع أي مظهر يمر دون أن نلاحظه»^(١). وينتج عن ذلك حكم أخلاقي لا يخطيء.

ولابد أن تبدأ واجبات المرء نحو نفسه بنظافة البدن. «أنا بالأحرى ذلك الشاب الذي عندما اتجه لأول مرة نحو الفلسفة فقد جاءني وقد صفف شعره بعناية، فلم يكن فظاً قذراً»^(٢). وذلك يعني أن الإنسان إذا ما شعر بالنظافة الطبيعية، والجمال الطبيعي، فإن هناك أملاً في أن يرتفع لإدراك الجمال الأخلاقي. ولقد كان أبيقوروس يعمل على أن يطبع في أذهان الشباب فضائل: الاعتدال، والتواضع، والعفة وتأنيب الضمير؛ كذلك لابد من غرس البساطة نفسها على الرغم من أنه لا ضرر من السعي وراء الثروة، إذا ما حدث ذلك من أجل غايات نبيلة. «إذا كان في استطاعتي جمع المال، لكن أن أحافظ أيضاً على نفسي فأكون متواضعاً ومخلصاً شهماً كريماً - عليك أن تشير إلى الطريق وسوف أسلكه، لكن لو كنت تطلب مني أن أفقد الأشياء الحيرة والخاصة بي. لكي تستطيع أن تتظفر بالأشياء التي ليست حيرة، فانظر كم أنت غير منصف وأحمق»^(٣) (وهي عبارة موجهة إلى أولئك الذين يحثون صديقاً أن يجمع المال فرمما يستفيدون هم أنفسهم من شيء منه). ولقد كان أبيقوروس - كالرواقين جميعاً - لا يميل من الثناء على الإخلاص والصدق.

لابد من تشجيع التقوى الحقة. «أما بالنسبة لتديننا تجاه الآلهة فاعلم أن العنصر الرئيسي هو أن تكون لديك أفكار سليمة عنها، على أنها موجودة وتحكم كل شيء بنظام منصف وعادل، وعندئذ فعليك أن تطيعه وأن تستسلم لكل حادثة، وأن تخضع لها

Disc. , 3, 2. CF. 1, ch 18 (end).

(١)

Disc. , 4, 11, 25.

(٢)

Ench. 24.

(٣)

طواعية، بوصفها تتحقق تحت أعلى نصائح»^(١). وهو يدين الإلحاد، وإنكار النعمة الإلهية بصفة عامة أو جزئياً. «فيما يتعلق بالآلهة هناك مَنْ يقول إن الموجود الإلهي لا وجود له؛ وآخرون يقولون إنه موجود حقاً، لكنه عاطل ومهمل وليس لديه تدبير سابق أو تبصر بأي شيء. وفئة ثالثة تقول إن هناك مثل هذا الموجود الإلهي وأنه يدبر الأمر لكن بالنسبة للأشياء السماوية العظيمة فحسب، لكنه لا يُعنى بشيء مما هو على الأرض. وهناك فئة رابعة تقول إنه يُعنى بالأشياء الموجودة في الأرض والسما معاً. لكن بصفة عامة فحسب وليس بكل شيء على حدة. وهناك فئة خامسة - منهم أوديسيوس وسقراط الذي قال: «ليس في استطاعتي أن أتحرك بدون معرفتك»^(٢).

ويتم الزواج وبناء الأسرة طبقاً للعقل السليم. رغم أن «المبشر الديني» قد يظل أعزب حتى يتفرغ للقيام بمهمته^(٣). ولا بد للطفل دائماً أن يطيع والده ما لم يأمره الأخير بعمل غير أخلاقي. وعلينا أن نشجع الوطنية والمشاركة الإيجابية في الحياة العامة - بطريقة متناقضة إلى حد ما - لكن لا بد من إدانة الحرب، ولا بد للحاكم أن يظفر بولاء رعاياه بأن يكون قدوة في التضحية بالنفس لرعايتهم.

ومع ذلك فالمواطنة العالمية وحُب الإنسانية تتجاوز النزعة الوطنية الضيقة؛ فالله أب لكل البشر وهم إخوة بالطبيعة. «ألا تتذكر مَنْ أنت، وَمَنْ تحكم؟ إنهم بشر مثلك، وهم إخوة بالطبيعة، وهم نسل زيوس»^(٤). نحن مدينون بالحب لكل البشر ولن نقاوم الشر بالشر. «إذا افترضنا أننا سنكون بسهولة موضع احتقار أو استهانة من الآخرين، ما لم نؤذ بكل طريقة ممكنة أولئك الذين ناصبونا العداوة أولاً، فذلك شيمة الحمقى والضعفاء، لأن ذلك يعني أن العجز عن إيذاء الناس هو السبب الذي يجعلنا موضع احتقار، في حين أن الرجل الحقير حقاً ليس هو مَنْ لم يستطع ارتكاب الأذى، وإنما هو مَنْ لم يستطع فعل الخير»^(٥). غير أن «أبيكتيتوس» لم يرفض العقاب مثله مثل الرواقين جميعاً الذين أصرّوا

Ench. 31.

(١)

Disc. , I, 12.

(٢)

CF. Disc. 3, 22, 3, 26, 67.

(٣)

Disc. , I, 13.

(٤)

Stob. Flor. 20, 61.

(٥)

على أن انتهاك القانون لا بد له من عقاب. غير أن هذا العقاب لا بد أن يصدر من الطبيعة المتروية لا من الغضب المتسرع. وأن هذا العقاب لا بد أن يمتزج بالرحمة؛ ولا يتجه نحو ردع المذنب فحسب، بل أيضاً إلى علاجه.

ويخصص أبيقور فصلاً عن الكليبية (in Disc. 3.22) يظهر فيه الفيلسوف الكليبي على أنه المبشر بالحقيقة المتعلقة بالخير والشر، وعلى أنه سفير الإله. ودون أن يشارك أبيقور في الاحتقار الكليبي للعلم، يبدو أنه كان معجباً بعدم الاكتراث الكليبي بالخيريات الخارجية فهذا وضع طبيعي أكثر تعتمد فيه السعادة على ما هو في قدرتنا، وما هو مستقل عن الظروف الخارجية أعني إرادتنا، وأفكارنا عن الأشياء واستخدامنا للأفكار. فلو أننا بحثنا عن السعادة في خيريات لا تعتمد تماماً على أنفسنا في بلوغها أو مواصلة امتلاكها، فإننا نعد أنفسنا للشقاء. ومن ثم فإن علينا ممارسة الزهد والبحث عن السعادة بداخلنا.

(يرى دكتور بريختر عن مدير مصحة في سويسرا اعتاد أن يسلم مرضاه من العُصابيين والمصابين بالهواجس والمخاوف المرضية - نسخة من كتاب مترجم إلى الألمانية وقد وجد أنه مفيد جداً في إحداث الشفاء)^(١).

ثالثاً: ماركوس أوريليوس

امبراطور روما من ١٦١ حتى ١٨٠ ميلادية. قام بتأليف تأملاته (باللغة اليونانية) في اثني عشر كتاباً على شكل حكم وأقوال مأثورة. وكان يُكنّى لأبيقورس إعجاباً شديداً^(٢) وكان متفقاً مع أبيقورس وسينكا في إعطاء صبغة دينية لفلسفته. ونحن نجد أيضاً مع ماركوس أوريليوس تشديداً على العناية الإلهية، والتنظيم الحكيم للعالم، والعلاقة الوثيقة بين الله والإنسان، وواجب أن يحب المرء رفاقه من البشر. ولهذا فإننا نجد الامبراطور يعلم الناس الرحمة والشفقة تجاه العجز البشري، «عندما يفعل أي إنسان تجاهك شيئاً خطأ، عليك أن تبدأ فوراً في النظر في الزاوية - خيرة أم شريرة - التي قادته إلى هذا الخطأ.

Veberweg - Praechter. P. 498, Note.

(١)

Med. , I, 7.

(٢)

وبمجرد ما تدركها فإنك لن تندش ولن تغضب، وإنما سوف تأسف له. لأنه إما أن تكون وجهة نظرك إلى الخير هي نفسها وجهة نظره أو شيئاً يشبهها في النوع، وسوف تلتبس له الأعداء. أو أن وجهة نظرك عن الخير أو الشر قد تغيرت فسرعان ما تتلطف في الحكم عليه»^(١). «إن موهبة الإنسان الخاصة هي أن يحب حتى بالنسبة لأولئك الذين وقعوا في أخطاء فاحشة. ويحدث ذلك في اللحظة التي ندرك فيها أن البشر إخوة، وأن الخطيئة جهل وغير مقصودة. وأنا سرعان ما نموت معاً دون أن يلحق بنا أذى. ولن تكون ذاتنا الداخلية أسوأ مما كانت عليه من قبل»^(٢). كما أنه يشدد على الأريحية النشطة «هل تحتاج العين إلى مكافأة لكي ترى، أو القدم لكي تمشي؟ إنما تلك هي بالضبط الغاية من وجودهما؛ وهما ينالان جزاءهما بتحقيق قانون وجودهما. فكذلك الإنسان من حيث الرحمة أو الشفقة التي خلق من أجلها، كلما فعل فعلاً من أفعال الرحمة أو ساعد في تحقيق الصالح العام، فإنه بذلك يحقق قانون وجوده ويصل إلى تحقيق ذاته»^(٣). «عليك أن تحب البشرية، وأن تطيع الله»^(٤).

ولقد أظهر ماركوس أوريليوس ميلاً واضحاً للتخلي عن المادية الرواقية، والواقع أنه ناصر الواحدة الرواقية على نحو ما يظهر في الفقرة الآتية: «كل انسجام معي هو انسجام معك أيها الكون! لا شيء يكون بالنسبة لي مبكراً أكثر من اللازم ولا متأخراً أكثر من اللازم، ويكون بالنسبة لك في موعده تماماً. بالنسبة لك يوجد كل شيء، وفيك يوجد كل شيء. وإليك يرجع كل شيء. يقول الشاعر: أيا مدينة كيكروبس العزيزة»^(٥)، ألا تقول أنت أيا مدينة زيوس العزيزة؟».

وفضلاً عن ذلك فقد كان الامبراطور شديد التمسك بأشكال ديانة تعدد الآلهة وهي

(١) Med. , 7, 26.

(٢) Med. , 7, 27.

(٣) Med. , 9, 42.

(٤) Med. , 7, 31.

(٥) كيكروبس Cecrops (أوسيكروبس) - شخصية أسطورية، كانت أول من أسس أثينا ونصب نفسه ملكاً عليها وتصوره الأساطير نصفه إنسان ونصفه حيوان أو حنين (الترجم).

حقيقة تفسر إلى حد ما، اضطهاد المسيحيين إبان حكمه، طالما أنه يرى بوضوح أن تحقق متطلبات ديانة الدولة كما تتضمنها المواطنة الجيدة. لكن على الرغم من أن ماركوس أوريليوس اعتنق الواحدة الرواقية، فقد حاول أن يتجاوز المادية بقسمته للإنسان إلى ثلاثة أجزاء هي: الجسد، والنفس، والعقل^(١).

فإنسان مادي، لكنه موجود عاقل، فهو يتميز بوضوح عن العناصر الأربعة كلها. وبالتالي - إذا تحدثنا من الناحية المنطقية على الأقل - فإنه يتميز عن المادة. والجانب البشري العقل أو التفكير يأتي من تعقل الكون. إنه اشتياق لله^(٢) فهو ضرب من الهداية^(٣) وتأثير الأفلاطونية واضح. لكن من الممكن أن يكون الامبراطور الذي كان اتخذ من «كلوديوس سيفروس» - أحد المشائين - معلماً له^(٤) - قد تأثر أيضاً بمذهب أرسطو. العقل هو القدر أو المصير الذي وهبه الله لكل إنسان لكي يرشده. وهذا القدر فيض من الألوهية. وينتج عن ذلك إذن، أن مَنْ يعصى أوامر السقدر التي هي أوامر العقل، فإنه لا يتصرف بطريقة غير عقلية فحسب، بل أيضاً بطريقة غير تقية لإلحادية. وهكذا تكون اللاأخلاقية هي انعدام التقوى^(٥). «عش مع الآلهة، وَمَنْ يعيش مع الآلهة ويقدم لهم روحه متقبلاً شريعتهم منشغلاً بإرادة الله، بل حتى بذلك الجزء من «زيوس» الذي أعطاه «زيوس» لكل إنسان لإرشاده وتوجيهه - أي ذهنه وعقله»^(٦). في مقدور الإنسان أن يتجنب الشر: «أما بالنسبة لتلك الأشياء التي هي حقاً شريرة ورذيلة سيئة - فقد جعلت الآلهة في قدرة الإنسان أن يتجنب مثل هذه الأشياء إذا أراد»^(٧).

ماركوس أوريليوس - وفقاً للتراث الرواقي - وافق على قدر ضئيل من الخلود. فعلى

Med. , 4, 23. (١)

Med. , 5, 27. (٢)

Med. , 12, I. (٣)

Capitol, Vit. M. Ant. 3, 3. (٤)

Med. , 2, 13, 11, 20, 9, I. (٥)

Med. , 5, 27. (٦)

Med.g , 11. (٧)

الرغم من أنه شدد - مثلما فعل سينكا - على الثنائية بين النفس والبدن، ووصف الموت بأنه تحرر^(١). فإنه لم يوافق فقط على «إعادة امتصاص» النفس في الاحتراق العام، بل أيضاً على إمكان إعادة امتصاص النفس في العقل الكوني بفضل التغير المستمر في الطبيعة - وهو موضوع أمعن فيه الامبراطور النظر فكان يقارن بين النهر وتدفق الظواهر^(٢). وعلى أية حال فإن النفس لا تستمتع إلا بقدر محدود من الدوام بعد الموت^(٣).

Med. , 9, 3, 11, 3,

(١)

Med. , 4, 14, 4, 43, 5, 23.

(٢)

Med. , 4, 21.

(٣)

«الفصل الحادي والأربعون»

«الكليون، والانتقائيون، والشكاك»

أولاً: الكليون Cynics..

لم يكن من غير الطبيعي أن يؤدي الفساد الأخلاقي في الامبراطورية الرومانية إلى إحياء المذهب الكلي، وإلى كتابة رسائل تحت أسماء كلييين قدماء اعتبروا - فيما يبدو - مساعدين في هذا الإحياء. وهكذا كان لدينا ٥١ رسالة باسم «ديوجنز» و ٣٦ رسالة باسم «اقریطس» Crates.

لقد كان الرواقيون الرومان من أمثال سينكا يتوجهون بالخطاب إلى أعضاء الطبقات العليا في المجتمع، إلى أولئك الرجال الذين ينتمون إلى تلك الحلقة التي تميل بطبيعتها إلى حياة القصور، إلى أولئك الرجال الذين لديهم - قبل كل شيء - اشتياق إلى الفضيلة وطمأنينة النفس، لكن أربكتهم الحياة الأرستقراطية بما فيها من ترف، وحب حسي. فشعروا بسطوة الجسد، وجاذبية الخطيئة، وكانوا مع ذلك قلقين من الإفراط والإسراف وعلى استعداد للإمساك بيد العون التي تمتد نحوهم. لكن إلى جانب الأرستقراطيين وأصحاب الثروة كان هناك أيضاً جمهور الناس، الذين ربما استفادوا إلى حد ما، بالمثل العليا الإنسانية التي روجها بينهم أساتذة الرواقية لكنهم لم يتصلوا اتصالاً مباشراً برجال من أمثال سينكا. وتلبية الحاجات الأخلاقية والروحية للجماهير تحتاج إلى نوع مختلف من «الرسالة»، هو الداعية «أو المبشر الكلي»؛ ولقد عاش هؤلاء الرجال حياة المبشرين المتجولين: الفقراء، الذين ينكرون الذات يستهدفون الحوار والنقاش مع جماهير الناس الذين يأتون للاستماع إليهم، على نحو ما حدث عندما أخذ أبولونيوس الطياني^(١) (وهو بالأحرى ينتمي إلى الفيثاغورية الجديدة) - الصوفي، وصانع المعجزات كما يروى عنه -

(١) عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، وقام بكثير من الرحلات في الهند وآسيا، واليونان وإيطاليا. وكان الناس يعدونه ساحراً ولكنه كان يؤكد أنه لا يملك سوى الاستبصار والنبؤ. أسس مدرسة فيثاغورية في أفسس وكتب كتاباً عن «حياة فيثاغورس» (المترجم).

أخذ يعظ ويبت الروح الشعبية النائرة في مواطني سميرنا.. Smyrna الذين مزقتهم الصراعات الحزبية أو الحديث عن الفضيلة للحشود التي تجمعت في «أوليمبيا Olympia» لمشاهدات المباريات والسباق^(١). وعلى نحو ما حدث عندما ألقى «موسونيوس» (الذي كان رغم وشائج القربى مع الكلبية ينتمي بالفعل إلى المدرسة الرواقية وكان معلماً لأبيكتيتوس) - خطاباً حماسياً في قوات «فسبازيان» و«فيتيلوس» عن بركات السلام، وألوان الرعب التي تؤدي إليها الحرب الأهلية مخاطراً بحياته^(٢). وفضح الكفر والإلحاد وطالب بالفضيلة من الرجال والنساء على حد سواء. وكثيراً ما كانوا أهل شجاعة لا تخاف أحداً على نحو ما رأينا مثلاً عند «موسونيوس» الذي ذكرناه الآن توأ. أو عند «ديميتريوس» الذي تحدى نيرون قائلاً: - «أنت تهددني بالموت، غير أن الطبيعة تهتكك»^(٣). ولقد أثنى سينكا في كتاباته على «ديميتريوس»، الذي قضى الساعات الأخيرة في «تيرزا» يتعزى بالحديث عن النفس ومصيرها^(٤).

ولقد انتقد لوقيان Lucian المعلمين الكلبين بلا رحمة لا سيما أصحاب العادات السيئة منهم. لقصورهم في الثقافة، وخشونتهم، وتهريجهم المتبذل، وفحشهم ومجونهم، ولقد كان «لوقيان» عدواً لكل ما هو خماسي، وللحمى الدينية، وللمبالغات الصوفية - فقد كان ينفر من ذلك كله. حتى أنه لم يكن في أكثر الأحيان منصفاً للكلبيين نظراً لأنه لم يتعاطف معهم، ولم يفهمهم. لكن علينا أن نتذكر أن «لوقيان» لم يكن هو الوحيد الذي انتقدهم، بل انتقدهم أيضاً «مارتيال» و«بترونيوس» وسينكا، وأبيكتيتوس، وديون كريستوم وغيرهم ولقد اتفقوا جميعاً على إدانة تصرفاتهم السيئة التي - كانت سيئة حقاً - بغير شك، ومن المؤكد أن بعض الكلبين كانوا محتالين ودجالين ومهرجين، ولهذا فقد وضعوا اسم الفيلسوف موضع الاحتقار، على نحو ما فعل «ديون كريستوم» Dion

Philostr Apoll. Tyan. 4, 8, 4, 3.

(١)

Tac. Hist. 3, 81.

(٢)

Epict. Disc. I, 25.

(٣)

Tac. Ann, 16, 34.

(٤)

Chrysostom» بشكل واضح^(١). وفضلاً عن ذلك فإن بعضهم كشف عن أنانية بغيضة وانعدام للذوق الجيد، والاحترام الواجب، على نحو ما حدث عندما أخذ «ديمترس» على عاتقه - بعد أن شهّر نيرون علناً - أن يهاجم الامبراطور «فيسبازيان» - الذي لم يكن مثل نيرون - أو عندما هاجم: «بيرجرونس» Peregrinus.. الامبراطور أنطونيوس بيوس^(٢). (فسبازيان لم يعر ديمترس أدنى اهتمام، في حين أن «بيرجرونس» أبلغه «الكامل» أن عليه أن يغادر المدينة فحسب. أما الفيلسوف الكليبي الذي هاجم «تيتوس» Titus^(٣) في المسرح علناً لأنه عاشر بيرنيس Berenice^(٤)، فقد تمّ جلده، أما هيروس Heros الذي كرر العمل فقد تمّ إعدامه^(٥).

ولقد مال «لوقيان» لأن يضع أسوأ تأويل لسلوك الكليبين. وعلى ذلك عندما حاول «بيرجرنيس» - وهو يدعى بروتوس Proteus الذي أصبح مسيحياً في فلسطين والذي انخرط بعد ذلك في صفوف الكليبين وأحرق نفسه حتى الموت في «أوليمبيا» لكي يقدم مثلاً على احتقار الموت^(٦) - عندما حاول أن يحاكي هيراقليس النموذج الكليبي وليوحد نفسه مع العنصر الإلهي - فإن «لوقيان» زعم أن سلوكه يرجع ببساطة إلى حب الصيت والشهرة^(٧). وربما تدخل المجد الزائف في الموضوع لكنه لم يكن الدافع الوحيد الذي يؤثر في سلوك بيرجرنيس.

(١) E. g. Or., 32, 9.

(٢) Suet. Vesp. 13. Dion Cass. 66, 13 De Morte Perger., C. 18.

(٣) اسمه بالكامل «تيتوس فلافيوس فسبازيان» (٣٩ - ٨١) الامبراطور الثاني لروما من أسرة فلافيوس (٧١ - ٨١) الابن الأكبر للامبراطور فسبازيان شارك في الحملات الرومانية على ألمانيا والمجترات ثم عهد إليه والده بحملة إلى القدس، ساعد في إعادة بناء روما بعد حريق عام ٨٠ (المترجم).

(٤) بيرنيس (٢٨ ق.م - ٧٩ م) Berenice.. أميرة يهودية ابنة أجرينيا. كانت عشيقة للامبراطور تيتوس ابن الامبراطور فسبازيان (المترجم).

(٥) C.F. Dio. Cass., 66, 15.

(٦) بيرجرنيس Peregrinus.. (بروتوس) ١٠٠ - ١٦٥ فيلسوف يوناني كليبي كان في مصر تلميذاً لأجاثوبولس ثم أصبح مبشراً جوالاً في روما واليونان. وعندما أدرك أن شعبيته قد ولت ضحى بنفسه في الألعاب الأولمبية حرقاً عام ١٦٥ (المترجم).

(٧) De Morte Perger., 4, 20. ff.

ومع ذلك فعلى الرغم من المبالغات، وعلى الرغم من وجود الدجالين والمحتالين، فإنه لا يمكن إدانة المدرسة الكلية قلباً وقالباً. فقد كان ديموناكس (Demonax (٥٠ - ١٥٠ م) موضع تقدير عام في أثينا لسلوكه الخيّر^(١). وعندما أراد الأثينيون إقامة عروض للمصارعين المحترفين في المدينة، فقد نصحهم أن يقوموا قبل كل شيء بهدم هيكل الشفقة Pity. وعلى الرغم من بساطة طرق «ديموناكس» المقتصدة القانعة فإنه كان فيما يبدو، يتجنب الزهو الفارغ والتظاهر الكاذب. وعندما وقف أمام محكمة أثينا بتهمة الكفر والإلحاد، لأنه امتنع عن تقديم القرابين، ورفض الاشتراك في «الأسرار الأليوسية» - لكنه رد التهمة بأن الله ليس بحاجة إلى قرابين، فإذا ما تضمنت الكشف عن أنباء طيبة للإنسان، كان عليه أن يعلنها، أما إذا كانت بغير قيمة، فسوف يشعر أنه مضطر لتحذير الناس منها^(٢) ولقد هاجم أونوماوس Oenomaus.. القدارى Gadara^(٣)، الحكايات التشبيهية الوثنية المتعلقة بالآلهة وهاجم بعنف إحياء الإيمان بالنسب بالغيب والمعجزات. وقال: إن المعجزات هي خداع محض، بينما الإنسان على أية حال يمتلك إرادة حرة، والإنسان - وحده - مسئول عن أفعاله. أما جوليان المارق - بطل الوثنية فقد كان يثير سخطة مجرد ذكر شخص مثل «أوتوماوس» الذي هاجم المعجزات الوثنية^(٤).

هناك مبشر كلبي شهير جدير بالاحترام هو ديون كريستوم الذي ولد حوالي عام ٤٠ ميلادية وعاش في عهد الامبراطور تراجان Trajans وهو ينحدر من أسرة أرستقراطية في بروسا Prosa (بثينيا Bithynia) وكان في بداية حياته سوفسطائياً ومعلم خطابة، ثم أدين ونفى من بثينيا وإيطاليا عام ٨٢ ميلادية إبان حكم الامبراطور «دوميشيان» فعاش متجولاً فقيراً. وأثناء فترة المنفى عانى من عملية «تحول» وأصبح كليياً متجولاً، يحمل رسالة إلى جماهير الامبراطورية المعوزين. واحتفظ ديون بطريقته الخطابية وكان يحب في «خطبه» أن يغلف الحقائق الأخلاقية التي يعبر عنها في صورة جذابة رشيقة. رغم أنه كان

CF Demonax (Lucian).

(١)

Demonax, 11.

(٢)

(٣) فيلسوف يوناني من المدرسة الكلية ولد بقداره في سوريا (اليوم أم قيس) في نهاية القرن الأول للميلاد، ولم يبق من آثاره سوى عناوين وبعض الشذرات ولا سيما رسالته ضد العرافة «هتك السر عن المشعوذين» (الترجم).

Julian, Or. 7, 209.

(٤)

صادقاً لتراث الخطابة فإنه كان يتمسك في وعظه بالحياة طبقاً للإرادة الإلهية على المثل الأعلى الأخلاقي، وعلى ممارسة الفضيلة الحقّة، وعلى عدم كفاية الحضارة المادية الخالصة. وهو في «خطبه» يصور حياة مواطن الريف الفقير بأنها حياة طبيعية أكثر، كما أنها أكثر حرية وسعادة من حياة سكان المدينة الأثرياء. لكنه شغل نفسه أيضاً بالسؤال الآتي: كيف يعيش الفقراء في المدينة قانعين بحياتهم دون أن يشاققوا إلى الترف أو أن يشغلوا أنفسهم بأمور تؤذي الروح أو البدن؟. وهو يحذر أهالي «طارسوس» بأن لديهم إحساساً خاطئاً بالقيم. إن السعادة إنما توجد لا في مباني المدينة أو الثروة، أو الحياة الناعمة، وإنما في العقّة والاعتدال، والعدالة، والتقوى الحقّة. إن حضارات الماضي المادية العظيمة: الآشورية، مثلاً، قد فُتيت: في حين أن امبراطورية الإسكندر العظيمة قد ولت، وأصبحت مدينة بيلا Pella كومة من حجارة^(١). وألقى خطباً حماسية في شعب الإسكندرية حول رذائلهم وشغفهم بالحس، ونقص كرامتهم واهتمامهم بالأمور النافهة^(٢).

واهتمامات «ديون» الاجتماعية قادته نحو المذهب الرواقي، فاستخدم النظريات الرواقية عن انسجام العالم وفكرة المواطنة العالمية. فكما أن الله يحكم العالم، فكذلك الملك ينبغي أن يحكم الدولة، وكما أن العالم هو انسجام بين كثرة من الظواهر، فكذلك ينبغي الاحتفاظ بالدول الفردية على هذا النحو، لكن بتلك الطريقة التي تعيش فيها في سلام وانسجام ومعايشة حرة بعضها مع بعض. ويبدو أن ديون خضع - إلى جانب تأثير الرواقية - إلى تأثير «بوزيدونيوس Poseidonius» فأخذ عنه القسمة الثلاثية للالهوت: لاهوت الفلاسفة، ولاهوت الشعراء، واللاهوت الرسمي أو ديانة الدولة. ولقد أصبح - بعد نهاية فترة النفي تحت حكم الامبراطور دوميثان - محبوباً عن الامبراطور «تراجان» الذي اعتاد دعوة الفيلسوف إلى مائدته وأن يصحبه رفيقاً في عربته، رغم أنه لم يتظاهر أنه قد فهم بيان ديون «من ناحية ماذا تقول؟ لا أعرف! ومن ناحية أخرى فأنا أجبك مثل نفسي»^(٣). ولقد ألقى ديون بعض خطبه قبل أن يلتحق ببلات «تراجان»، - قابل فيها بين الملك المثالي وبين الطاغية. فالملك الحقيقي هو الراعي لشعبه، عينه الله لخير رعاياه. ولا بد أن يكون على

Or. 33.

(١)

Or. 32.

(٢)

Philoster., Vit. Soph. I, 7.

(٣)

تدين حقيقي^(١). رجلاً فاضلاً، أباً لشعبه، يعمل بجد ونصب، عدواً للمنافقين.

وفكرة الله عند ديون - فطرية وعامة بين جميع البشر، وهي تبرز إلى الوعي التام عن طريق تأمل تدبير الكون وما فيه من نظام وعناية إلهية. ومع ذلك فالله مختبئ عنا، ونحن أشبه بالأطفال الصغار الذين يمدون أيديهم إلى أبيهم وأُمهم^(٢).

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الله في ذاته مستور عنا، فمن الطبيعي أن نحاول أن نتخيله بقدر ما نستطيع ولقد قام بهذه المهمة خير قيام: الشعراء. كما أن الفنانين أيضاً حاولوا القيام بهذه المهمة. رغم أنهم حاولوا بطريقة أقل كفاية، لأنه ليس في استطاعة نحّات أو رسّام أن يصور طبيعة الله. وقل الشيء نفسه في تصوير الله على شكل بشري. فإنهم لم يخطئوا، طالما كان من الطبيعي أن يلجئوا إلى الوجود الأعلى الذي نكون نحن على تجربة مباشرة به كصورة لما هو إلهي.

ثم لمجد بعد ذلك شواهد على كلبية مصبوغة بصبغة مسيحية في شخص مكسيموس السكندري، مثلاً، الذي قَدِمَ إلى القسطنطينية عام ٣٧٩ أو ٣٨٠ ميلادية وارتبط بعلاقة صداقة حميمة مع القديس جريجوري النازياتري، رغم أنه رسّم هو نفسه أسقفاً من وراء القديس جريجوري. ولقد قُلِدَ ماكسيموس أساليب الرواقية رغم أنه فيما يبدو لم يكن متسقاً تماماً في سلوكه^(٣).

ثانياً: الانتقائيون

المدرسة الانتقائية الواضحة أسسها بوتامون Potamon السكندري في عصر الامبراطور أغسطس. وتبعاً لما يقوله «ديوجنز اللايرتي» فقد كانت المدرسة تسمى مدرسة الانتقاء^(٤). ويبدو أنها ضمت عناصر رواقية ومشائية رغم أن «بوتامون» كتب أيضاً شرحاً على «جمهورية» أفلاطون^(٥).

(١) CF. Or. 1 - 4.

(٢) Or. 12, 61.

(٣) Greg. Adv. Maxim. P. G. 37, 1339 ff..

(٤) Diog. Laert. Proem. 21.

(٥) جاء في تعليقات R. D. Hicks على ترجمة كتاب «ديوجنز اللايرتي» أن الاسم الصحيح هو Polemo (بوليمو) وليس بوتامون (الترجم).

ولقد ظهرت النزعات الانتقائية أيضاً عند مدرسة ك. سكستوس (ولد حوالي ٧٠ ق.م) التي جمعت مبادئ رواقية وكلبية إلى جانب عناصر فيثاغورية وأفلاطونية وأرسطية. وهكذا أخذ سكستوس بعادات فيثاغورية عن محاسبة النفس والامتناع عن تناول اللحم الطازج، في حين أخذ تلميذه «سوتيون» السكندري من الفيثاغوريين نظرية التناسخ. ولم يظهر أنه كانت لهذه المدرسة نتائج كبيرة، على الرغم من أن سينكا كان تلميذاً لسوتيون^(١).

ثالثاً: الشكاك

على الرغم من أن الأكاديمية قبل عصر أنطيوخوس الأسكالوني قد أظهرت - كما رأينا - نزعة شكية ملحوظة، فإن إحياء النزعة الشكية يعود إلى مدرسة «بيرون» التي كانت تنظر إليه على أنه جدها الأول، أكثر مما يعود إلى الأكاديمية. وعلى ذلك فإن مؤسس المدرسة الشكية الجديدة هو أناسيدااموس الذي كتب ثمانية كتب «الأقوال المنسوبة لبيرون». ولقد حاول أعضاء المدرسة أن يبينوا الطابع النسبي لجميع أحكامنا وآرائنا مجسدين حججهم عن هذا الموقف لما كانوا يسمونه الوسائل أو الطرق. وعلى الرغم من أنهم كانوا يعارضون، بالطبع، الدجماتيقية الفلسفية، فإنهم لم يفشلوا في التعرف على دعاوى الحياة العملية، ووضعوا معايير ينبغي أن يسلك الإنسان في حياته العملية طبقاً لها، ولم يكن ذلك غريباً عن روح «بيرون» الذي أعلن - رغم شكه - أن العادات والتقاليد وقانون الدولة، تقدم معياراً للحياة العملية.

قدم أناسيدااموس (الذي كان يعلم في الإسكندرية ومن المرجح أنه كتب كتابه حوالي عام ٤٣ ق.م) عشر حجج للموقف الشكي هي على النحو التالي:
١ | الاختلاف بين أنواع الموجودات الحية يتضمن «أفكاراً» مختلفة - وبالتالي نسبية - عن الموضوع الواحد^(٢).

٢ | الاختلافات بين أفراد النوع البشري تعني الشيء نفسه^(٣).

Sen. Ep. 108, 17.

(١)

(٢) الموضوع الواحد يظهر أمام كل كائن حي بألوان مختلفة وذا أبعاد مختلفة. وقد تصدر عن الموضوع الواحد انطباعات مختلفة. (المترجم).

(٣) إذا كان جميع أفراد النوع البشري يدركون جميع الأشياء بطريقة واحدة فإنه ستكون لدينا نفس الانطباعات والأفكار والمشاعر - وهذا غير صحيح (المترجم).

٣١| البنية المختلفة لحواسنا المختلفة (فهناك مثلاً فاكهة شرقية رائحتها كريهة لكن طعمها شهيق)^(١).

٤١| الاختلاف بين حالاتنا المختلفة مثل حالة المشي، أو حالة النوم، سن الشباب أو الشيخوخة. فمثلاً تيار الهواء قد يكون منعشاً لشاب لكنه يكون مؤذياً لشيخ^(٢).

٥١| اختلاف المنظور |أو موقع الشيء| فالعصا المغموسة في الماء تبدو مكسورة، والبرج المربع يبدو مستديراً من بعد^(٣).

٦١| موضوعات الإدراك لا تُعرض أبداً في نقائنا، بل يحتويها باستمرار وسط ما مثل الهواء وما هنا يكون الاختلاط بالعشب مثلاً يبدو أخضر في ضوء الشمس (ظهراً)، ذهبي اللون في ضوء المساء. ويبدو ثوب السيدة مختلفاً في ضوء الشمس عنه في ضوء المصباح الكهربائي^(٤).

٧١| ترجع الاختلافات في الإدراك إلى اختلافات في الكيف، فحبة الرمل، مثلاً، تبدو خشنة، في حين أن الرمل لو تساقط من بين الأصابع فإنه يبدو ناعماً لينا^(٥).

٨١| النسبية بصفة عامة^(٦).

(١) الموضوع الواحد يمكن أن تصدر عنه إحساسات متعارضة لعضوين من أعضاء الحس: فقد نجد لوحة فنية تبهج النظر، ولكنها تؤدي حاسة اللمس بخشونتها، أو طائرًا بهيج المنظر وصوته مؤذٍ للسمع (المترجم).

(٢) الظروف والحالات التي يوجد فيها الشخص تؤدي إلى اختلاف في انطباعاته، فالأشياء تبدو لنا في حالة اليقظة غيرها في حالة النوم أو في أوقات الصحة غير المرض (المترجم).

(٣) الأوضاع المكانية للأشياء تكون سبباً في غموض المعرفة فنرى السفينة البعيدة وكأنها راسية مع أنها تمخر عباب البحر (المترجم).

(٤) لا يوجد إحساس خالص ذلك لأن عناصر غريبة تختلط بكل إحساس فالصوت، مثلاً، يختلف رتيبه في الهواء الكثيف عنه في الهواء المتخلخل، وتصدر عن التوابل رائحة قوية داخل الغرفة، وتقل هذه الرائحة في الهواء الطلق (المترجم).

(٥) بعض السموم يقتل إذا كان منفصلاً عن بعض المواد الأخرى، في حين أنه يشفي من الأمراض إذا كان ممزجاً بهذه المواد. وإذا شربنا كمية صغيرة من التبيد فإنها تنشطنا وتقوي صحتنا، أما إذا أسرفنا في شربها فإنه يضعفنا ويودي بصحتنا (المترجم).

(٦) نحن لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل كل ما نعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالنسبة لنا، أو إلى أشياء أخرى، ومن ثم فنحن لمجهل ما تكون عليه الأشياء في ذاتها، فكل ما نعرفه هو بالقياس إلينا، أو بالقياس إلى أشياء أخرى (المترجم).

٩١| الاختلافات في الانطباع يعود إلى تكرار أو عدم تكرار الإدراك فمثلاً المذنب الذي يرى نادراً يعطينا انطباعاً أقوى من الشمس^(١).

١٠٠| الطرق المختلفة في الحياة، والنظم الأخلاقية، والقوانين والأساطير، والمذاهب الفلسفية ... الخ. (قارن السوفسطائيين).

هذه الحجج العشرة لأناسيداموس قد ردها أجربيا إلى خمس حجج فحسب^(٢):

١١| اختلاف الآراء حول الموضوعات الواحدة.

٢٢| السير اللامتناهي الذي تتضمنه عملية البرهنة على أي شيء. (فالبرهان - على سبيل المثال - يعتمد على افتراضات - تحتاج إلى برهنة ... وهكذا إلى ما لا نهاية).

٣٣| النسبية المتضمنة في القول بأن الموضوعات تظهر للناس على نحو مختلف تبعاً لدرجة الحرارة ... الخ. الشخص المدرك، وتبعاً لعلاقته بالموضوعات الأخرى.

٤٤| الطابع الاعباطي للمزاعم الدجماطيقية التي تزعم أنها نقطة بداية حتى تستطيع أن نفلت من التراجع اللامتناهي.

٥٥| الحلقة المفرغة أو الدور الفاسد، أو ضرورة أن نفترض في البرهنة على أي شيء نفس النتيجة المراد البرهنة عليها.

وهناك شكاك آخرون ردوا الحجج إلى اثنين هما: ^(٣)

(١) لا شيء يمكن أن يكون يقينياً من خلال ذاته. شاهد تنوع الآراء نجد أنه لا يوجد أي اختبار يقيني بينها.

(٢) لا شيء يمكن أن يكون يقينياً من خلال أي شيء آخر طالما أن محاولة فعل ذلك تنطوي إما على تقهقر لا نهاية له أو على دور فاسد.

(من الواضح أن هذه الحجج المتعلقة بالنسبية ترتبط، في الجانب الأعظم منها على الأقل بالإدراك الحسي؛ غير أن الإدراك الحسي لا يخطيء طالما أن الإدراك الحسي لا

(١) فنحن لا نكتثر كثيراً لظهور الشمس رغم فائدتها الكبيرة، لأننا قد اعتدنا رؤيتها بصفة مستمرة. لكن المذنب الذي يندر ظهوره يثير فينا مزيداً من الدهشة والانفعال (المترجم).

Sext. Emp. Pyrr. Hyp. I, 164ff. (٢)

Sext. Emp. Pyrr. Hyp. I, 178 ff. (٣)

يحكم. والخطأ يكمن في الحكم الكاذب. وفضلاً عن ذلك ففي قوة الاستدلال منع الخطأ عن طريق تجنب الحكم المتسرع، بدراسة الموضوع عن قرب أكثر، وعن طريق تعليق الحكم في حالات معينة... الخ).

سكستوس أمبريقوس: (حوالي ٢٥٠م)

وهو مصدرنا الرئيسي في تفصيلات نظرية الشك، عارض إمكان البرهنة على أي نتيجة بطريقة قياسية^(١). فالمقدمة الكبرى مثلاً «كل إنسان فان» لا يمكن البرهنة عليها إلا باستقراء كامل، غير أن الاستقراء الكامل يتضمن معرفة النتيجة وهي «سقراط فان». لأننا لا نستطيع أن نقول كل إنسان فان، ما لم نكن نعرف بالفعل أن سقراط فان. ومن ثم فالقياس هو مثل على الدور الفاسد. (ويمكن أن نلاحظ أن هذا الاعتراض على القياس، الذي أحياه جون ستورات مل في القرن التاسع عشر، لا يمكن أن يكون صحيحاً لو كانت النظرية الأرسطية عن ماهية النوعية قد رفضت لصالح المذهب الإسمي.. Nominalism. إنه بفضل إدراكنا لماهية الإنسان أو لطبيعته الكلية، فإننا ملزمون بالقول بأن كل إنسان فان، وليس بسبب الزعم بعمل إحصاء شامل للجزئيات من خلال الملاحظة الفعلية التي تصبح خارجة عن الموضوع في هذه الحالة. ومن ثم فإن المقدمة الكبرى تتأسس على طبيعة الإنسان ولا تحتاج إلى معرفة واضحة بنتيجة القياس. وتكون النتيجة موجودة ضمنياً في المقدمة الكبرى. والعملية القياسية تجعل هذه المعرفة الضمنية علنية صريحة. إن وجهة النظر الإسمية تتطلب، بالطبع، منطقاً جديداً، (وهذا ما حاول «مل» أن يزودنا به)^(٢). ولقد عارض الشكاك أيضاً سلامة فكرة السببية أو العلنية. لكنهم لم يستبقوا - فيما يبدو - المشكلات الأستمولوجية التي أثارها ديفيد هيوم. فالعلة هي نسبة أساساً. غير أن النسبي ليس موضوعياً. لكنه يُنسب بواسطة الذهن بطريقة خارجية. والعلة - من ناحية أخرى - إما أن تكون متآنية مع النتيجة أو تسبقها أو تعقبها. وهي لا يمكن أن تكون متآنية معها طالما أن «ب» عندئذ يمكن أن تسمى علة «أ» مثلما تكون «أ» هي أيضاً علة «ب». كذلك لا يمكن أن تكون العلة سابقة على النتيجة، لأنها عندئذ لابد أن تكون موجودة أولاً دون أن يكون لها

Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 2, 193 ff.

(١)

Sext. Emp. Adv. Matn. 9, 207. ff. C.F. 8, 453, ff.

(٢)

علاقة بنتيجتها. مع أن العلة هي أساساً علة بالنسبة (أي من حيث علاقتها) للنتيجة؛ وكذلك لا يمكن للعة أن تأتي عقب النتيجة وذلك لأسباب واضحة.

ولقد حاول الشكاك أيضاً البرهنة على وجود متناقضات في اللاهوت. فانه - على سبيل المثال - إما أن يكون متناهيأ أو غير متناه^(١). وهو لا يمكن أن يكون غير متناه لأنه عندئذ سيكون غير متحرك، وبالتالي بلا حياة ولا روح. كما أنه لا يمكن أن يكون متناهيأ لأنه سيكون عندئذ أقل كمالاً من الكل مع أن الله حسب الافتراض موجود كامل. (وتلك حجة موجهة ضد الرواقية التي كان الله عندها مادياً؛ لكنها لا تؤثر في أولئك الذين يعتقدون أن الله روح لا متناه. فالروح اللامتناهي لا يمكن أن يتحرك لكنه حي، أو هو الحياة اللامتناهية). ومن ناحية أخرى فالنظرية الرواقية عن النعمة الإلهية تتضمن بالضرورة إخراجاً منطقياً. فهناك شر كثير ومعاناة وعذاب في العالم. والآن: إما أن تكون لدى الله القدرة والإرادة لوقف هذا الشر وهذه المعاناة أو أنه لا يملك هذه القدرة. والافتراض الأخير يتناقض مع فكرة الله (رغم أن جون سيوارت مل وصل إلى فكرة غريبة عن الإله المتناهي الذي تعاون معه). ومن ثم فلديه القدرة والإرادة لوقف الشر والمعاناة في العالم، لكن من الواضح أنه لا يفعل ذلك. وينتج من ذلك أنه - على الأقل - لا توجد عناية إلهية كلية من جانب الله. لكننا لا نستطيع أن نقدم تفسيراً لماذا تمتد العناية الإلهية إلى هذا الوجود ولا تمتد إلى ذلك. ومن هنا فنحن مضطرون إلى الانتهاء إلى أنه لا توجد عناية إلهية على الإطلاق^(٢).

أما بخصوص الحياة العملية فإن الشكاك يذهبون إلى أنه ينبغي علينا أن نتبع ما يعرضه الإدراك والفكر، وأن نشع غرائزنا الطبيعية وأن نتمسك بالقانون والتراث، وأن نسعى إلى العلم. والواقع أننا لن نستطيع أبداً أن نبلغ اليقين في العلم، بل علينا أن نواصل البحث^(٣).

Sext. Emp. Adv. Matn. 9. 148 ff.

(١)

Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 3, 9 ff.

(٢)

Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 1, 3, 1, 226. Adv. Math. 7. 435, ff.

(٣)

«الفصل الثاني والأربعون» «الفيثاغورية المحدثه»

المدرسة الفيثاغورية القديمة - فيما يبدو - في القرن الرابع قبل الميلاد: وإذا كانت قد واصلت الوجود فمن المؤكد أنه لا يوجد لدينا شواهد على وجود حياة قوية ومؤثرة لها، غير أن المدرسة عادت إلى الحياة من جديد في القرن الأول قبل الميلاد. في صورة ما يعرف باسم الفيثاغورية الجديدة أو المحدثه. وقد ارتبطت بالمدرسة القديمة ليس فقط عن طريق تبجيل مؤسسها، بل أيضاً بسبب اهتمامات معينة في البحوث العلمية، وقبل ذلك كله بسبب صبغتها الدينية. لقد تبنت المدرسة الجديدة - كثيراً من زهد المدرسة القديمة كما كان من الطبيعي أن تتمسك بثنائية النفس والبدن التي كانت سمة بارزة، كما رأينا، للفلسفة الأفلاطونية؛ وقد أضافت إليها عناصر صوفية، استجابة لمتطلبات معاصرة لديانة أكثر شخصية وأشد نقاء. فادعت الحدس المباشر لله، كما ادعت الوحي لاسيما عندما تصور الفيلسوف في بعض الأحيان على أنه نبي يقوم بالمعجزات مثل أبولونيوس الطياني^(١). غير أن المدرسة الجديدة كانت بعيدة عن أن تكون نسخة مكررة من الفيثاغورية السابقة، ذلك لأنها سايرت التيار السائد في النزعة الانتقائية ولهذا فإننا نجد الفيثاغورية المحدثه تستمد كثيراً من العناصر من الفلسفات الأفلاطونية والأرسطية والرواقية؛ وهذه العناصر المستعارة لم تنصهر كلها في مركب واحد، وإنما كانت شائعة عند جميع أعضاء المدرسة: لأن الأعضاء المختلفين أقام كل منهم مركباً خاصاً به حتى أننا نجد في مركب واحد يمكن أن تسيطر فيه الموضوعات الرواقية، وفي مركب آخر يمكن أن تسوده موضوعات أخرى مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية. ومع ذلك فقد كان للفيثاغورية المحدثه شيء من الأهمية التاريخية لا فقط بسبب ارتباطها الوثيق بحياة العصر الدينية (ويبدو أنها نشأت أصلاً في مدينة الإسكندرية التي كانت مركز التقاء الفلسفة الهلنستية، والعلم الخاص، والديانة الشرقية) بل أيضاً بسبب أنها كانت خطوة مميزة في الطريق إلى الأفلاطونية المحدثه. ومن

(١) انظر ملحوظة عن هذا الفيلسوف بعد قليل، وقد سبق أن ذكرنا نبذة عنه في كتابنا «نساء و... فلاسفة» ص ٢٢٠ - ٢٢١ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (الترجم).

هنا أخذ «نومينوس.. Numenius»^(١) يعلم نظرية تصاعدية للألوهية: الإله الأول منها هو الخير الأعظم، والإله الثاني هو الصانع، أما الإله الثالث فهو العالم. ويخبرنا سكتستوس أمبريقوس بنزعات مختلفة داخل الفيثاغورية المحدثه. وهكذا نجد أنه في شكل واحد من أشكال الفيثاغورية المحدثه كل شيء مشتق من الموناد أو النقطة (إشارة واحدة)، والنقطة تخلق الخط في جريانها، بينما الخطوط تخلق المسطحات، ومن المسطحات تظهر الأجسام ذات الأبعاد الثلاثة؛ فهذا هنا نجد مذهباً واحدياً، رغم أن من الواضح أنه تأثر بالتصورات الرياضية القديمة. وفي صورة أخرى من الفيثاغورية المحدثه نجد أنه على الرغم من أن كل شيء مستمد في النهاية من النقطة أو الواحد، فإنه يوضع تشديد هائل على الثنائية بين الواحد والوحدة. فجميع الوحدات تشارك في الواحد وجميع الثنائيات تشارك في ثنائية بلا حدود^(٢). ولا شيء أصيل بصفة خاصة - في هذه الأشكال من الفيثاغورية المحدثه؛ إلا أن فكرة «الفيض» كانت ظاهرة بوضوح، وهي الفكرة التي ستلعب دوراً رائداً في الأفلاطونية المحدثه.

لقد كانت الرغبة في تخليص الإله وتحريره من أي اتصال بالأشكال الحسية هي أحد الدوافع التي دفعت إلى تطوير نظرية الفيض عند الأفلاطونية المحدثه وتأكيد وجود الموجودات التي تتوسط بين العالم المادي والإله الأعلى. ولقد أصبح التعالي المطلق لله، والوضع الإلهي الذي «يجاوز الوجود» بارزاً للغاية، ولقد كان هذا الموضوع - موضوع التعالي المطلق لله - من الموضوعات التي تميزت بها الفيثاغورية المحدثه بالفعل، وربما تكون قد تأثرت بفلسفة الإسكندرية اليهودية، وبالتراث الشرقي. رغم أننا قد نميز بذورها الكامنة في داخل فكر أفلاطون نفسه. إن صانع المعجزات أبولونيوس الطياني (الذي ازدهر حوالي نهاية القرن الأول الميلادي) الذي كتب «حياته» «فيلوستراتس» مميّزاً بين الإله الأول والإلهين الآخرين، فالناس ينبغي عليهم أن لا يقدموا أية قرابين مادية للإله الأول طالما أن

(١) فيلسوف يوناني سوري الأصل في القرن الثاني للميلاد، كتب «أفلاطون والأكاديميون» «من الأعداد» و«مذاهب أفلاطون السرية...» النخ كان فيثاغورياً محدثاً ورائداً للأفلاطونية المحدثه، وقد درس عليه أفلوطين ولعب دوراً مهماً في تكوينه، وقد ميز بين ثلاثة ألوهة: الخير الأعظم (أو الموناد)، والخالق الذي يخلق العالم بفكره، والعالم. (الترجم).

الأشياء المادية كلها توصف بالتلوث وعدم النقاء. بينما ينبغي علينا أن نقدم القرابين للإلهين الآخرين - لا للإله الأول الذي ينبغي علينا أن لا تقدم له سوى خدمات العقل دون كلام منطوق أو تقديم أي شيء.

هناك شخصية هامة أخرى هي «نيقوماخوس الجيراسي»^(١) عاش حوالي عام ١٤٠ ميلادية ، وهو مؤلف كتاب «علم الحساب». والأفكار في مذهبه إنما وجدت قبل تكوين العالم (أفلاطون)، والأفكار أو المثل هي أعداد (أفلاطون مرة أخرى)، إلا أن الأفكار الأعداد لا توجد في عالم متعال خاص بها؛ بل هي بالأحرى أفكار في العقل الإلهي، أو هي نماذج ، أو أنماط تشكل موجودات العالم وفقاً لها (قارن فيلون اليهودي - الأفلاطونية المتوسطة - الأفلاطونية المحدثه). ومن ثم فإن تبديل وضع الأفكار (أو المثل) في العقل الإلهي كان موجوداً منذ ظهور الأفلاطونية المحدثه، ومنها انتقل إلى التراث المسيحي.

ويمكن أن نلاحظ تبديل وضع الأفكار أيضاً عند «نومنيوس الأفامي» (من مواليد أفاميا في سوريا) الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، والذي يبدو أنه كان على معرفة جيدة بالفلسفة اليهودية في الإسكندرية. وهو يتحدث عن أفلاطون - على ما يروي كلمنت - على أنه «المتحدث باسم ربّات الفنون»^(٢). ونحن نجد أن الإله الأول في فلسفة «نومنيوس» هو مبدأ الوجود والملك أو الحاكم في الدولة^(٣). وهو أيضاً نشاط الفكر الخالص؛ وليس له مشاركة مباشرة في تكوين العالم، وفضلاً عن ذلك فهو الخير . ويبدو أن «نومنيوس» بهذا الشكل قد وحد بين مثال الخير الأفلاطوني وبين الله عند أرسطو أو فكر الفكر. والإله الثاني هو الصانع (محاورة طيماوس) الذي هو الخير بالمشاركة في وجود الإله الأول وهو الذي يشكل العالم. وهو يفعل ذلك بأن يشتغل على المادة ويشكلها طبقاً للنمط أو الأفكار النموذجية. والعالم نفسه الذي هو نتاج الصانع هو الإله الثالث.

(١) فيلسوف يوناني وعالم رياضة ازدهر حوالي عام ١٠٠ ميلادية كتب كتاباً بعنوان «مدخل إلى علم الحساب» فكان أول من درس الحساب مستقلاً عن الهندسة كما كتب أيضاً عدة دراسات من زاوية الفيتاغورية المحدثه عن «الهارموني» ، و«اللاهوت» ... الخ (المترجم).

Clem. Alex. I, 22, 148 (P. G. 8, 895).

(٢)

CF. Plato, Ep. 2.

(٣)

وهذه الآلهة الثلاثة هي أيضاً التي يسمها نومنيوس بسمات الأب، والخالق، والمخلوق على التوالي، أو الجد والابن والحفيد^(١).

والثانية ظاهرة جداً في سيكولوجيا «نومنيوس» لأنه يفترض وجود نفسين عند الإنسان: النفس العاقلة، والنفس غير العاقلة. ويعلن أن دخول النفس إلى البدن هو شيء سيء أو هو «سقوط» ويبدو أنه كان يعلم الناس أيضاً أن هناك نفساً للعالم خيرة ونفساً شريرة^(٢).

وعلى ذلك فقد كانت فلسفة «نومنيوس» تلفيقية أو محاولة توفيق بين عناصر مأخوذة من مفكرين سابقين، وهي فلسفة وضعت تشديداً كبيراً على التعالي الإلهي، وأكدت - بصفة عامة - وجود تعارض حاد بين «الأعلى» و«الأدنى»، تعارضهما معاً في الواقع ككل، وفي الطبيعة البشرية بصفة خاصة.

ويرتبط بالفيثاغورية المحدث ما يسمى بالأدب الهرمسية Hermetic^(٣)، والكهانة الكلدانية. الأولى هي اسم لنوع من الأدب «الصوفية» السرية نشأت في القرن الأول - وربما كانت - أو لم تكن - مدينة في وجودها لكتابات مصرية سابقة. لقد وجد اليونان في «هرميس» Hermes^(٤)، الإله المصري «تحوت» Thoth^(٥) وتسميته هرمس

(١) Procl. in Tim. I, 303, 27ff.

(٢) Chalcid. in Tim. c. 295.

(٣) مجموعة من الكتابات الإغريقية تتناول مسائل السحر والتنجيم والكيمياء السرية والأسرار الصوفية ... الخ. ثم تحولت إلى ما يشبه الديانة السرية التي امتزجت بعناصر مسيحية وبالعالم المسيحيون الأوائل في الاهتمام بها (المترجم).

(٤) هرميس Hermes هو ابن زيوس كبير الآلهة في الميثولوجيا اليونانية، وهو رسول الآلهة - واسمه يعني الرسول - وهو يقود أرواح الموتى بعصاه الإلهية ... الخ وربما كان تجسيدا لشخصية عظيمة. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٣٧ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٥) الإله تحوت هو إله القمر في الديانة المصرية القديمة وراعي الحكمة والفنون وهو الذي اخترع الكتابة واللغات، وسجل الأحداث التاريخية، ويقال إنه مؤلف كتاب الموتى، وهو الإله الحكيم، وكاتم أسرار الآلهة، والمساعد الذي لا يستغنى عنه في أي عمل إلهي وفضلاً عن ذلك فقد كان ساحراً وبارعاً يستطيع تحويل أي شيء يريد إلى أية صورة وذلك لمعرفته بقوة الكلام. راجع كتابنا السابق المجلد الثالث ص ٣١٩ وما بعدها (المترجم).

Trismegistos {أي المعظم ثلاث مرات} مأخوذة من التسمية المصرية «نحوت العظيم»^(١). لكن أياً ما كانت الحقيقة بخصوص التأثير المفترض للتراث المصري على الآداب الهرمسية فإن الأخيرة مدينة بمضمونها الأساسي للفلسفة اليونانية المبكرة. ويبدو أنها مدينة بصفة خاصة لـ «بوزيدنوس». والفكرة الأساسية التي عبرت عنها هذه الكتابات هي: الخلاص من خلال معرفة الله. وهي فكرة لعبت دوراً كبيراً في «الغنوصية.. Gnosticism» وهي نظرية مشابهة في الخلاص تشكل مضمون الكهانة الكلدانية. وهي قصيدة تم تأليفها حوالي عام ٢٠٠ ميلادية كانت - مثل الكتابات الهرمسية - تضم عناصر: أورفية، وفيثاغورية، وأفلاطونية، ورواقية.

لقد كانت الفيثاغورية المحدثة - في علاقتها الوثيقة بالاهتمامات الدينية - وحاجات العصر، وفي تمهيد الأرض أمام الأفلاطونية المحدثة - أقول إن الفيثاغورية المحدثة كانت تشبه الأفلاطونية المتوسطة، التي علينا أن نتنقل إليها الآن.

حاشية عن أبولونيوس الطياني^(٢)

أخذ فيلوسترأتوس.. Philostratus عالم البلاغة - على عاتقه تأليف كتاب عن أبولونيوس بناء على طلب «جوليا دومنا»^(٣) زوجة سبتيموس سيفيروس الثانية. لقد تم تأليف الكتاب حوالي عام ٢٠٠. ومن المرجح أن تكون القصة التي رواها «فيلوسترأتوس» عن ذكريات أبولونيوس، بقلم تلميذه داميس التي يقال إنها رويت لـ «جوليا دومنا» قصة مختلفة^(٤). وعلى أية حال فيبدو أن دافع «فيلوسترأتوس» هو أن يظهر «أبولونيوس»

(١) وحّد اليونان بين نحوت والإله هرميس ووصفوه بأنه مخترع علم الفلك، وعلم التنجيم، وعلم الحساب، والهندسة، والرياضيات عموماً، وقالوا عنه إنه أول من نظم الدين والدولة. كما أطلق عليه اليونان اسم «المعظم ثلاث مرات» لأنه وضع القواعد التي تنظم عبادة الآلهة كما وضع لهم التراتيل... الخ راجع المعجم السابق المجلد الثالث ص ٣٢٠ (المترجم).

(٢) راجع أيضاً ما كتبناه عن هذا الفيلسوف في كتابنا «نساء فلاسفة» ص ٢٢٠ وما بعدها - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) تسمى أحياناً «جوليا الفيلسوفة» وقد كتبنا عنها فصلاً كاملاً - هو الفصل السادس - في كتابنا «نساء فلاسفة» راجع ص ١٩٥ وما بعدها - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

CF. Ed. Meyer, Hermes, 197, pp. 37, ff.

(٤)

بمظهر الرجل الحكيم ، وعلى أنه الرجل صانع المعجزات والخدام الحقيقي للآلهة بدلاً من الساحر والمشعوذ كما صورته «مورجينز» في مذكراته عن «أبولونيوس»^(١). وهنالك إشارات تدل على أن «فيلوستراتوس» كان يعرف الأناجيل وأعمال الرسل، وحياة القديسين، وأنه استفاد منها. لكن يبقى من المشكوك فيه إلى أي حد كبير أنه قصد عن وعي أن يستبدل بالمثل الأعلى «للمسيح الهلنستي»، المسيح المسيحي: فالتشابهات قد بولغ فيها كثيراً، فإن ظل ما يقصده «فيلوستراتوس» غامضاً فكذلك سيظل أساس الحقيقة في روايته: فمن المستحيل من الناحية العملية أن نقول بالضبط أي نوع من الرجال كان أبولونيوس التاريخي بالفعل.

لقد لقي كتاب «فيلوستراتوس» نجاحاً باهراً مما أدى إلى عبادة «أبولونيوس» ، فقد شيّد «كاراكالا Caracalla» ضريحاً لصانع المعجزات^(٢) على حين أن الامبراطور «الكسندر سيفروس» وضعه في قائمة الآلهة جنباً إلى جنب مع آلهة المنزل، وابراهيم، وأورفيوس والمسيح^(٣). وحافظ أورليان على مدينة «طيانا Tiana» بعد أن نذر تدميرها احتراماً لأنها مسقط رأس أبولونيوس^(٤). وأثنى عليه «أونايوس» في كتابه حياة السوفسطائيين^(٥). في حين أن «أميانوس مارسيلينوس»، رفيق الامبراطور «جوليان» استشهد به جنباً إلى جنب مع «أفلوطين» بوصفه أحد الفانين المتميزين الذين تحاث عنهم عباقرة العالم^(٦).

أيأ ما كانت نوايا «فيلوستراتوس» نفسه. فمن المؤكد أن المدافعين الوثنيين قد استفادوا من شخصية «أبولونيوس» في صراعهم ضد المسيحية . فنجد «هيريوليس» حاكم مصر العليا في عهد «دوقليديانوس» العدو اللدود للمسيحية يحاول أن يقلل من أهمية معجزات المسيح عن طريق الاستشهاد بمعجزات «أبولونيوس»، بل يحاول أن يُبين سمو وتفوق

Orig. Contra Celsum, 6. 41 (P. G. 11. 1353).

Dion Cass. 77, 18.

Lamprid . Alex, 20.

Lamprid . Aurel, 24.

Ed. Boissanade, P. 500 Didot.

Rerum Gest, 21, 14, 5.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

الحكمة الوثنية التي أحجمت أن ترفع أبولونيوس إلى مصاف الآلهة بسبب هذه المعجزات^(١) واستفاد فريريوس أيضاً من «أبولونيوس»، فاستشهد بمعجزاته وعارض جرأته في تحدي الامبراطور «دومتيان» في مهانة المسيح بسبب آلامه^(٢). ويقف القديس أوغسطين شاهداً على استغلال مثل هذا النوع من الدفاع لأبولونيوس من جانب الوثنيين^(٣).

وقرب نهاية القرن الرابع ترجم «فيربوس نيقوماخوس فلافيانوس» الوثني كتاب «فيلوستراتوس» إلى اللغة اللاتينية، ثم أعاد تنقيحه عالم النحو «تاسيوس فيكتورنيوس» - ويبدو أنه أثار اهتماماً عند بعض حلقات المسيحيين، نظراً لأن «سيدونيوس أبوليناريس» قام بمراجعته أيضاً، كما تحدث عن أبولونيوس بكثير من التوقير والاحترام^(٤).

Lact. Div. Inst. V. 3. P. L. 6, 556ff.

(١)

St. Jerome 9 in Ps. 81 (P. L. 26, 1130).

(٢)

CF. EP. B 6. I, 102, 32, 138, 18.

(٣)

EP. 8, 3. ed. Moh, P. 173.

(٤)

«الفصل الثالث والأربعون»

«الأفلاطونية المتوسطة»

سبق أن رأينا كيف نزعت الأكاديمية المتوسطة والجديدة إلى مذهب الشك Scepticism . وكيف أن الأكاديمية عادت إلى الدجماطيقية Dogmatism في عهد أنطيوخوس الأسكالوني - عندما أكد الأخير نظرية الوحدة الأساسية بين الفلسفتين الأفلاطونية والمثائية. فلن يدهشنا، إذن، أن نجد النزعة الانتقائية Eclecticism كسمة من السمات الرئيسية في الأفلاطونية المتوسطة؛ فلم يكن لدى الأفلاطونيين محاضرات أفلاطون، وإنما كان لديهم المحاورات الأكثر شعبية، ولقد صغبت هذه الحقيقة على أية عقائد صارمة أن تؤكد نفسها؛ فهي رغم ذلك لم تكن كما تركها المؤسس نسقية وديعة فلسفية مرتبة بعناية، يمكن أن تعتبر قانوناً أو معياراً للأفلاطونية. ولهذا فليس ثمة مبرر للدهشة من أن تتولى الأفلاطونية المتوسطة دراسة المنطق المشائي، ما دام المشاءون كان لديهم الأساس المنطقي المنقح بعناية أكثر مما كان لدى الأفلاطونيين.

لم تكن الأفلاطونية أقل من الفيثاغورية المحدثّة في شعورها بأثر الاهتمامات والمتطلبات الدينية المعاصرة، وكانت النتيجة أن استعارت الأفلاطونية من الفيثاغورية المحدثّة، أو طورت، البذور الكامنة في ذاتها بتأثير المدرسة الأخيرة. ومن هنا نجد في الأفلاطونية المتوسطة نفس الإصرار على التعالي الإلهي الذي سبق أن لاحظناه عند الفيثاغورية المحدثّة جنباً إلى جنب مع نظرية الموجودات المتوسطة والإيمان بالتصوف.

ومن ناحية أخرى - وهنا أيضاً نجد أن الأفلاطونية المتوسطة على اتفاق مع التيارات المعاصرة - نجد أن هناك قدراً كبيراً من الاهتمام قد تمّ توجيهه نحو دراسة محاورات أفلاطون وشرحها^(١). وكانت النتيجة احتراماً وتوقيراً مكثفاً للمؤسس الفعلي، وبالتالي نزعة لـلتشديد على الاختلافات بين الأفلاطونية والمذاهب الفلسفية الأخرى. ومن هنا

(١) يُعزى الترتيب الرباعي لمحاورات أفلاطون إلى اسم «ثراسيلوس» الذي كان عالماً فلكياً في بلاط تيربوس وانضم إلى المدرسة الأفلاطونية. (المؤلف) . وتيربوس (٤٢ - ٣٧) امبراطور روماني سلك في الحكم سبيل التعقل فترة ثم أطلق العنان لنزواته وشهوته (الترجم).

وجدنا كتابات تتجه نحو معارضة المشائية والرواقية. وهاتان حركتان واحدة نحو الاعتدال الفلسفي، والأخرى نحو النزعة الانتقائية، كانتا في صراع واضح، والتسيجة هي أن الأفلاطونية المتوسطة لم تمثل خاصية الكل الموحد: لقد جمع مفكرون مختلفون عناصر متنوعة بطرق مختلفة. وبالتالي كانت الأفلاطونية المتوسطة، متوسطة أعني أنها تحمل سمة المرحلة الانتقالية بمعنى أننا لن نجد إلا في الأفلاطونية المحدثة شيئاً يشبه المركب الحقيقي وانصهار التيارات والنزعات المختلفة. ومن هنا كانت الأفلاطونية المحدثة أشبه ما تكون بالبحر الذي تصب فيها أنهار مختلفة حيث تمتزج في النهاية مياهها بمياهه.

{١١} النزعة الانتقائية عند الأفلاطونية المتوسطة والنزعة المعتدلة عند نفس المدرسة يمكن أن نلاحظهما معاً في فكر «أيدورس السكندري» (حوالي عام ٢٥ ق.م) الذي يؤكد متفقاً مع «تيساتيوس» (176b) أن غاية الفلسفة هي التشبه بالله؛ ويقول أيدورس إن سقراط، وأفلاطون، وفيثاغورس - يتفقون على هذا التصور. ويرر لنا ذلك الجانب الانتقائي في فكر «أيدورس»، وأثر الفيثاغورية المحدثة بصفة خاصة الذي ميز - متفقاً معها - بين جوانب ثلاثة لِلوَاحِد. الجانب الأول هو الألوهية العليا وهو المصدر المطلق للوجود. ومنه يصدر الجانب الثاني الذي هو يسمى أيضاً بِالوَاحِد... الخ وأيضاً ثنائية بلا حدود... الخ. لكن على الرغم من أن أيدورس شعر بوضوح بتأثير الأفلاطونية المحدثة وأنه إلى هذا الحد كان انتقائياً، فإننا نعرف أنه كتب كتاباً ضد التصور الأرسطي، ويظهرنا ذلك على نزعة «معتدلة» ضد النزعة الانتقائية.

{٢} وهناك شخصية مرموقة من الأفلاطونية المتوسطة هي بلوتارك الخيروني مؤلف مشهور عن حياة كبار اليونان والرومان^(١)، ولقد ولد هذا الرجل المميز حوالي عام ٤٥ ميلادية، وتعلم في أثينا حيث جذبته الدراسات الرياضية عن طريق «أمنسيوس الأفلاطوني»، وكثيراً ما زار روما وارتبط بعلاقة صداقة بشخصيات مهمة في عاصمة الامبراطورية. ويقول سويداس Suidas^(٢) إن الامبراطور «تراجانت» منحه شرف الأعمال

(١) بلوتارك Plutarch (٤٦ - ١٢٠م) كاتب سير يوناني «كان لأعماله أبعاد الأثر في تطور فن المقال وفن السيرة» وضع كتابين شهيرين هما «سير متوازية لنبلأ الإغريق والرومان» وكتاب «الأخلاق» Moralia وهو يشتمل على أكثر من ستين مقالة في الأخلاق والدين والسياسة والأدب (المترجم).

(٢) قاموس سويداس. (بلوتارك).

القنصلية وأنه أمر جميع الموظفين الرسميين في «أخايا»^(١) أن يطلبوا موافقة «بلوتارك» على جميع ما يقومون به من إجراءات. كما أصبح بلوتارك كذلك حاكماً على المدينة التي ولد فيها، كما كان لعدة سنوات كاهناً للإله أبوللو في دلفي. وإلى جانب مؤلفاته «حياة النبلاء» و«الأخلاق» فقد كتب «بلوتارك» شروحاتاً على أفلاطون مثل «التساؤلات الأفلاطونية». كما كتب في معارضة الرواقية والأبيقورية مثل «العقبات الرواقية» و«زيوس لم يكن سعيداً عند أبيقور». وكذلك في السيكلوجيا، وعلم الفلك، وفي الأخلاق والسياسة. ولابد أن نضيف إلى هذه الكتب مؤلفاته في حياة الأسرة والتربية والدين. وهناك عدد من المؤلفات وردت إلينا تحمل اسمه لكنها منحوالة لم يكتبها بلوتارك.

كان فكر بلوتارك، بالقطع، فكراً انتقائياً من حيث طابعه فهو لم يتأثر بأفلاطون وحده، وإنما بالمشائين أيضاً، وبالرواقيين، كما تأثر بالفيشاغورية المحدثه بصفة خاصة. وعلى حين أن النزعة الشكية في الأكاديمية الجديدة والمتوسطة أدت به إلى اعتناق موقف ارتياحي إلى حد ما تجاه الفكر النظري وإلى معارضة قوية للخرافة (وربما يرجع الموقف الأخير أكثر إلى رغبته في الوصول إلى تصور أشد نقاء عن الإله) لكنه رغم ذلك جمع بين الإيمان بالنبوة، و«الوحي» و«الحماس الديني». وهو يتحدث عن الحدس والاتصال المباشر بالمتعالي، وهو حديث ساعد بغير شك في تمهيد الطريق أمام نظرية أفلوطين عن الجذب الصوفي^(٢).

لقد كان بلوتارك يستهدف الوصول إلى تصور أكثر نقاء عن الله. «.. على حين أننا هنا على الأرض مشغولون بأمراض الجسد، لا نستطيع أن يكون بيننا وبين الله اتصال أو تعامل إلا عن طريق الفكر الفلسفي، فإننا نستطيع أن نمسه مساً خفيفاً كما هي الحال في الأحلام. لكن عندما تتحرر أرواحنا وتنطلق إلى منطقة اللاتغير، واللامرئي، والخالص، في هذه المنطقة سيكون الله هو مرشدنا وهو الملك على أولئك الذين يعتمدون عليه، ويحدقون

(١) أخايا Achaëa إقليم في بلاد اليونان القديمة يقع في الجزء الشمالي من شبه جزيرة البلبونيز (الترجم).

De Is. et Osir. 77.

(٢)

بشوق عارم في الجمال الذي لا تستطيع شفتا الإنسان أن تعبر عنه»^(١). ولقد قادته هذه الرغبة في تصور أكثر نقاء لله، إلى إنكار أن يكون الله خالقاً للشر. إذ لا بد البحث عن علّة أخرى للشر في العالم. ولقد وجد «بلوتارك» هذه العلّة في «نفس - العالم»، فزعم أن هذه النفس هي علّة الشر والنقص في العالم وهي تقف في مقابل الله الذي هو خير خالص. وهكذا يؤكد أن للثنائية مبدئين هما الخير والشر. غير أن مبدأ الشر قد أصبح فيما يبدو هو نفس - العالم الإلهي في الخلق بالمشاركة فيه أو المملوء بالعقل الذي هو فيض من الله. ومن ثم فنفس العالم ليست محرومة من العقل والانسجام، لكنه، من ناحية أخرى، يواصل العمل كمبدأ للشر، وعلى هذا النحو تتأكد الثنائية.

ما دام الله قد تحرر من كل مسئولية من الشر فقد ارتفع عالياً فوق العالم. ولقد كان من الطبيعي أن يجعل بلوتارك الموجودات المتوسطة في مرتبة أدنى من الله. وهكذا قبل أن تكون هناك آلهة للنجوم. وتابع «زينقراط» و«بوزيدنيوس» في الأعم بوجود عدد من الأرواح أو الشياطين أو العفاريت Demans تشكل همزة الوصل بين الله والإنسان وبعضها يشبه الله شبيهاً أكبر ويوصم بعضها الآخر بوصمة الشر في العالم الأدنى^(٢) والطقوس المسرفة، والشعائر، والقرايين البربرية الماحجة هي في الواقع إنما تُقدّم إلى أرواح الشر. أما شياطين الخير فهي أدوات العناية الإلهية (التي يشدد عليها بلوتارك كثيراً). ويعلم بلوتارك - كما ذكرت منذ قليل - من نفسه عدواً للخرافة ويدين الأساطير التي لا تليق بالله. (وهو مثل بوزيدونس يميز بين أربعة أوجه لللاهوت). لكن ذلك لم يمنعه من أن يُبدي تعاطفاً ملحوظاً مع الديانة الشعبية. وعنده أن الديانات المختلفة للجنس البشري إنما تعبد كلها إلهاً واحداً تحت أسماء مختلفة ولقد استفاد من التأويل الرمزي، لكي يبرر المعتقدات الشعبية. فهو مثلاً في كتابه عن «إيزيس وأوزيريس» يحاول أن يبين أن أوزيريس يمثل مبدأ الخير وأن «طيفون» يمثل مبدأ الشر في حين أن إيزيس تمثل المادة التي لم تكن شرّاً في نظر «بلوتارك»، لكن على الرغم من أنها محايدة في ذاتها فإن لديها ميلاً طبيعياً وجباً للخير.

وتقدم السيكلوجيا عند بلوتارك دليلاً على الأفكار الأسطورية والخيالية عن أصل النفس وعلاقتها بالشياطين أو الأرواح - وليس من الضروري الدخول في تفصيلاتها؛ وربما

De Is. et Osir. 78.

(١)

De Is. et Osir. 26.

(٢)

كان على المرء أن يشير إلى الثنائية بين النفس والعقل التي تُفرض من أعلى على ثنائية النفس والبدن. فكما أن النفس أفضل من البدن وهي إلهية أكثر منه، وإلهية أكثر من البدن، فكذلك «النوس» أفضل وإلهي أكثر من النفس. فالأخير يخضع للانفعالات والسابق أنه «الشیطان» في الإنسان والعنصر الذي ينبغي أن يحكم. وبلوتارك يؤكد الخلود. ويصف السعادة في الحياة الآخرة عندما تبلغ النفس لا فقط معرفة الحقيقة، لكن عندما تستمتع مرة أخرى بصحبة الأقارب والأصدقاء^(١). ولقد تأثر الفيلسوف في فلسفة الأخلاق تأثراً واضحاً بالتراث المشائي ما دام يؤكد حاجتنا إلى بلوغ الوسط السعيد بين الإفراط والتفريط. والتخلص من المحبة والتعاطف لا هو أمر ممكن ولا مرغوب فيه، بل إن علينا أن نستهدف بالأحرى الوسط الذهبي. غير أن بلوتارك تابع الرواقيين في الموافقة على الانتحار، كما تأثر أيضاً بفكرتهم عن المواطنة العالمية لا سيما عندما تُرى في ضوء تجربته وخبرته في الامبراطورية الرومانية حيث الحاكم يمثل الله.

خُلِقَ العالم في الزمان، لأن ذلك ضروري عن طريق مبدأ أولوية النفس وأسبقيتها على البدن، وأسبقية الله على العالم^(٢). وهناك خمسة عناصر (قد أضاف الأثير) وخمسة عوالم^(٣).

٣١ ألبينوس.. Albinus. (من القرن الثاني الميلادي) تلميذ جايوس Gaius من الأفلاطونية المتوسطة، ميّز بين الإله الأول وبين العقل. والنفس، فالإله الأول لا يتحرك (أرسطو) لكنه ليس محركاً، ولا بد أن يبدو متحداً مع الإله الذي في السماء. الإله الأول لا يعمل على نحو مباشر، طالما أنه لا يتحرك لكنه ليس محركاً - لكنه يعمل من خلال النوس أو العقل في العالم^(٤). ويوجد بين الله والعالم آلهة النجوم، وآلهة أخرى. وأصبحت المثل الأفلاطونية هي أفكار أزلية لله ونماذج أو علل نموذجية للأشياء. والصورة الأرسطية هي توابع لها بوصفها نسخاً^(٥) وتصور الله على أنه غير متحرك. وعلى أنه لا يعمل من خلال

Nom. P. Suav. 28ff. De Sir Num. Vind. 18.

(١)

De Amin. Procr. 4ff.

(٢)

De def. Orac. 32ff.. 77.

(٣) وقارن محاوره طيمائوس لأفلاطون

٣١ أ وب. و ٣٤ ب و ٣٥ ج حيث يختار أفلاطون عالماً واحداً.

Didask alikos, 164, 21 ff.

(٤)

Didask. 163 - 4.

(٥)

العلّة الفاعلة هو بالطبع تصور أرسطي الأصل رغم أن هناك عناصر في هذا التصور هي تطورات للنظرية الأفلاطونية، وتغيير وضع الأفكار لتكون أفكاراً في ذهن الله، هي نظرية التقينا بها بالفعل عند الفيثاغورية المحدثّة. ولقد استفاد «البيينوس» أيضاً من الصعود المتدرج إلى الله من خلال الدرجات المختلفة للجمال، وهو صعود اقترحه أفلاطون في «محاورة المأدبة» في حين أن تصور نفس للعالم يرتبط بوضوح بمحاورة «طيمائوس»^(١). وبهذا الانصهار للعناصر الأفلاطونية والأرسطية، فقد ساعد «ألبينوس» - مثل تومينوس في الفيثاغورية المحدثّة - على تمهيد الطريق أمام الأفلاطونية المحدثّة. وتفرقة بين العقل والنفس كانت خطوة مباشرة كذلك في طريق تفرقة الأفلاطونية المحدثّة بين العقل والنفس. (في علم النفس والأخلاق عنده يجمع البينوس بين العناصر الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية. فقد وُحِدَ مثلاً بين الإعداد الرواقي وبين المهارة في الجدل الأفلاطوني. مقدماً الغاية الأرسطية في مقابل المهارة في الجدل مميزاً بينه وبين الشهوة الأفلاطونية والجراءة والجسارة. ومستفيداً من الإنجاز الرواقي. ومعلناً أن غاية الأخلاق هي الغاية الأفلاطونية وهي التشبه بالله بقدر المستطاع. متابعاً الرواقية في جعلها نبل المشاعر هي أول الفضائل الأساسية وأفلاطون في جعل الانسجام هو الفضيلة العامة معارضاً «التبلد Apathy» الرواقي لصالح Metriopathy الأفلاطوني - الأرسطي. موقف انتقائي حقاً).

٤١ يمكن أن نذكر أيضاً من بين فلاسفة الأفلاطونية المتوسطة أبولسيوس Apuleius (حوالي عام ١٢٥ ميلادية) وأتيكوس Atticus (حوالي ١٧٦ ميلادية). وكلسوس Celsus وماكسيموس من صور (حوالي ١٨٠ ميلادية). ويمثل أتيكوس التراث الأفلاطوني الأكثر اعتدالاً في مقابل النزعة الانتقائية على نحو ما لاحظناها عند «البيينوس». ومن هنا فقد هاجم أرسطو لأنه تجاهل النعمة الإلهية، وقال بأزلية العالم، وإنكاره الخلود، أو أنه لم يعبر عنه بوضوح. لكنه تأثر، فيما يبدو، بالنظرية الرواقية، عندما أكد المحايثة الإلهية، وشدد على كفاية الفضيلة، في مقابل النظرية المشائية التي تقول إن الخيرات المادية والخارجية ضرورية للسعادة. ومن الطبيعي أن يؤكد المثل الأفلاطونية لكنه - حسب

خصائص عصره - جعلها أفكاراً في ذهن الله. وبالإضافة إلى ذلك فقد وُحِدَ بين «الصانع» في محاوره «طيمائوس» وبين مثال الخير، ونسب إلى المادة نفساً شريرة كمبدأ لها.

وقد اشتهر كلوسوس Celsus.. بأنه خصم عنيد للمسيحية ونحن نعرف مضمون كتابه «القول الحق» (الذي كتبه حوالي عام ١٧٩ ميلادية) من خلال رد أورجين عليه^(١). وهو يؤكد التعالي المطلق لله. ولا يوافق أن يكون ما هو مادي من عمل الله. ولعبور الهوة بين الله والعالم وافق على وجود الشياطين، والملائكة، والأبطال. والكون هو موضوع العناية الإلهية، وهذه العناية لا تعتبر الإنسان كما يعتقد المسيحيون - الحقيقة المركزية في الكون.

ونجد تأكيداً مماثلاً على التعالي الإلهي مع الموافقة على وجود شياطين وآلهة دنيا، وكذلك رد الشر إلى المادة، موجود في حالة ماكسيموس الصوري (حوالي عام ١٨٠ ميلادية) ويتحدث ماكسيموس عن رؤية الله المتعالي «إنك لا تراه رؤية كاملة إلا عندما يدعوك، في حياتك أو في مماتك، لكنك أثناء ذلك تلمح جمالاً لم تره عين قط، ولا يستطيع أن يصفه لسان. إذا ما تمزقت الحجب التي تخفي روعته وسناه، لكنك لا تجحده ولا تجدف عليه بأن تقدم صلوات عابثة من أجل أشياء أرضية ننمي إلى عالم الصدفة، أو يمكن تحصيلها عن طريق الجهد البشري. أشياء لا يحتاج الشخص المحترم أن يصلي من أجلها، أما غير المحترم فلن يحصل عليها. إن الصلاة الوحيدة المستجابة هي الصلاة من أجل الخير، والسلام، والأمل في الموت»^(٢). أما الملائكة «فهم خدم للرب وعون للبشر. عشرة آلاف مضاعفة ثلاث مرات عددهم على الأرض المثمرة الخصبة، وزراء خالدون لزيوس Zeus..»^(٣).

(١) وقد أُلِّفَ أوريجين كتاباً للرد عليه عنوانه «ضد كلوسوس Contra Celsus» (المترجم).

Diss. 17, 11, : 11, 2 and 7.

(٢)

Diss. 14, 8.

(٣)

«الفلسفة اليهودية الهلنستية»

في مدينة الإسكندرية على وجه الخصوص كان أثر الفكر اليوناني على العقل اليهودي بارزاً للغاية، وإن كان تعقب مثل هذا الأثر يمكن أن يرى في فلسطين ذاتها، كما هي الحال في النظرية التي أخذت بها فرقة الآسينين.. Essenes^(١) (ذكرها يوسفوس^(٢)) لأول مرة وهو يصور فترة يونانان الهاسموني^(٣) حوالي عام ١٦٠ ق.م^(٤) التي تكشف عن سمات أورفية - فيثاغورية. إذ يؤكد الآسينيون، مثلاً، ثنائية واضحة بين النفس والبدن، ويقرنونها بالإيمان - لا فقط ببقاء النفس بعد الموت، بل أيضاً بوجودها السابق قبل الميلاد. ومن المحرم عندهم تقديم قربان الدم، وتناول اللحم، وشرب الخمر، كما أضفوا أهمية كبرى على الإيمان بالملائكة، أو الموجودات المتوسطة. وفضلاً عن ذلك فهناك سمة بارزة - حتى إذا لم يبالغوا في التشديد عليها - هي أنه عندما حاول : «أنطيوخوس ايبفانس Antiochus Epiphanes»^(٥) صبغ يهود فلسطين بالصبغة الهيلينية كان يضع ثقته إلى

(١) فرقة يهودية قديمة تركزت في منطقة البحر الميت (من ٢٠٠ ق.م حتى ٢٠٠ ميلادية) عاش أعضاؤها حياة الزهد لا يأكلون اللحم، ولا يجمعون المال، ويعتبرون العبادة غاية في حد ذاتها، ويعتقدون أن يوم الدينونة على وشك الحدوث. ويعتقد البعض أن يوحنا المعمدان كان أحد أعضاء هذه الجماعة وأنه تلقى عنهم وعاش بينهم (المترجم).

(٢) يوسفوس Jose phus (فلافيوس) - (٣٧ - ١٠٠ م) مؤرخ يهودي وقائد وفريسي. اشترك في الثورة اليهودية ضد الرومان عام ٦٦ وتم أسره، لكن أفرج عنه عندما تنبأ أن فسبازيان سيكون امبراطوراً. حصل على المواطنة الرومانية، وهو مؤلف كتاب «تاريخ الحرب اليهودية». وكتاب «العصور اليهودية القديمة». وهو عبارة عن تاريخ اليهود منذ بدء الخليقة حتى عام ٦٦ م (المترجم).

(٣) الهاسموني Hasmonean.. نسبة إلى سلالة يهودية أنشأها المكابيون Maccabees وترجع التسمية إلى الجد الأول Hasmon (المترجم).

Ant. Jud. 13 . 5,9.

(٤)

(٥) أنطيوخس الرابع (إيبفانس = الظاهر) ملك سوريا ١٧٥ - ١٦٣ ق.م حاول القضاء على اليهودية، وصبغ بلاد اليهود بالصبغة الهيلينية مما أفضى إلى ثورة المكابيين (المترجم).

حد ما في مساعدة اليهود أنفسهم. رغم أنه لقي معارضة مستميتة من جانب المتمسكين أكثر بالثرث، فناصروا بعزم وتصميم تراث آبائهم، وكان من الطبيعي أن يصبحوا أعداء آلداء لسوء الاستخدام الأخلاقي الذي اعتبروه مصاحباً للهيلينية. غير أن الإسكندرية تلك المدينة العالمية العظيمة التي وضعت الحدود للشرق والغرب، أصبحت المركز الحقيقي للفلسفة اليهودية الهلنستية التي وصلت إلى الذروة في فكر «فيلو.. Philo». لقد كان من الطبيعي أن يكون اليهود خارج موطنهم الأصلي عرضة أكثر لقبول المؤثرات اليونانية، ولقد ظهر ذلك بدرجة كبيرة في محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودي، تلك المحاولة التي أدت من ناحية إلى انتقاء تلك العناصر من الفكر اليوناني التي تنسجم أفضل مع الديانة اليهودية. كما أدت من ناحية أخرى، إلى استخدام التعبير المجازي في الكتابات اليهودية المقدسة، وتأويلها بتلك الطريقة التي تنسجم مع الفكر اليوناني، وهكذا وجدنا اليهود يؤكدون أن الفلاسفة اليونانيين العظام مدينون للكتابات اليهودية المقدسة بأفكارهم الرئيسية. وهذه الفكرة، بالطبع، ليس لها أساس تاريخي فيما يتعلق بأفلاطون مثلاً، وإنما هي حالة عَرَضِيَّة تدل على النزعات التلفيقية التي ظهرت عند يهود الامبراطورية الذين اصطبغوا بصبغة هيلينية^(١).

الشخصية الرئيسية في الفلسفة اليهودية الهلنستية هو «فيلو السكندري» الذي ولد حوالي ٢٥ ق.م. وتوفي بعد عام ٤٠ ميلادية بقليل، وهو العام الذي كان فيه في روما سفيراً عن يهود الإسكندرية إلى الامبراطور «جايوس Gaius..»^(٢). ولدينا عدد كبير من مؤلفاته، رغم أن بعضها قد فُقد^(٣).

كان فيلو ممتلئاً حماساً وإعجاباً بفلاسفة اليونان لذلك نراه يؤكد أن نفس الحقيقة إنما نجدها في الفلسفة اليونانية وفي التراث اليهودي بما فيه من كتب مقدسة. وعلى حين أنه كان يؤمن بأن الفلاسفة استفادوا من الكتابات المقدسة، فإنه لم يتردد في الوقت ذاته في

(١) أهملنا النظر في السؤال عن الأثر الذي مارسه الفكر اليوناني على الكتابات اليهودية المنحولة، بل حتى على كتب معينة من العهد القديم.

(٢) في رواية أخرى أنه الامبراطور «كاليجولا» ليشكو سوء معاملة اليهود في الإسكندرية (الترجم).

(٣) قارن Euseb في كتابه Eccles. Istit. ج ٢، ص ١٨ والإشارة إلى المراجع بالنسبة لمؤلفات فيلو سوف أحيل إلى طبعه Leopold Cohen برلين (Cohen and Ritten Vol. 6).

تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً كلما اعتقد أن ذلك ضروري. ولهذا نجد يذهب في كتابه «في العناية الإلهية»، أنه لا يمكن أن يقال عن الله أنه يتحرك بالمعنى الصحيح، طالما أن الله ليس جسماً بأي معنى؛ ولذلك فإن علينا أن نعترف بوجود معنيين في الفقرات التشبيهية في الكتابات المقدسة، معنى أعلى غير تشبيهي، ومعنى أدنى تشبيهي يناسب الناس العاديين. وربما افترضنا أن هذا الكتاب تأويل مجازي، وهو يدور حول المعاني «العليا». إذا ما دفعناها إلى الأمام بقدر كاف فإنها تؤدي إلى إنكار ضرورة أن نراعي مراعاة حرفية القواعد الرسمية للقانون، على الأقل بالنسبة لأولئك الذين يستطيعون أن يميزوا المعنى الأعلى. غير أن ذلك لا يسمح به فيلو. فالنفس فوق البدن، ومع ذلك فالبدن جزء من الإنسان. وعلى الرغم من أن المعنى المجازي هو أعلى من الحرفي، فليس من حقنا ازدراد المعنى الحرفي - بل على العكس لابد لنا أن نهتم بهما معاً: الحرف والروح. ومن ثم فإنه لا يقصد هدم أو تعليق التراث اليهودي التقليدي بل بالأحرى التوفيق بينه وبين الفلسفة مع الاحتفاظ في الوقت ذاته بمراعاة القانون والاحتفاظ به دون أن يمس^(١).

الله شخص كما يعلمنا اللاهوت اليهودي، لكنه في الوقت ذاته هو الوجود الخالص وهو بسيط على نحو مطلق وحر مكتف بذاته^(٢). وبهذا لا يشغل مكاناً أو حيزاً وإنما هو بالأحرى يحتوي على جميع الأشياء داخل ذاته^(٣). ومع ذلك فهو متعال ومفارق على نحو مطلق، بل إنه ليتجاوز حتى فكرة الخير. وفكرة الجمال «يتجاوز الخير نفسه والشر ذاته»^(٤). ويصل الإنسان إلى الله لا من خلال الفهم العلمي «فلكي نفهم الله، لابد لنا أولاً أن نصبح آلهة، وهو مستحيل...»^(٥) إلا أن الله في الحدس المباشر^(٦) يصبح وجوداً لا يمكن وصفه، وجوداً يعلمو على الفكر، ولا يمكن بلوغه إلا عن طريق الجذب الصوفي أو الحدس. ونحن نرى كيف تأثر «فيلو» بالنزعة السائدة المعاصرة التي تعلو من شأن تعالي الإلهي -

CF Dr migrat. Abrah. 16, 92.

(١)

CF. De Post. Caini. 48, 167, leg. Alleg. 2, 1, 2 F. De Mutat. nom. 4. 27.

(٢)

De conf. ling. 27. 136. De Somnis. I, 11, 63.

(٣)

De Opif. Mundi, 2,8.

(٤)

Frag. a, 654.

(٥)

Leg. Alleg. 3, 61, 175.

(٦)

رغم أنه ينبغي أن لا ننسى أن تعالى الوجود الإلهي قد يتأكد بوضوح في اللاهوت اليهودي: لاهوت النصوص الدينية، حتى إذا لم يعبر عنه صراحة في المصطلحات الفلسفية.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التمسك بالتعالى الإلهي، وبرفعة الله فوق كل شيء مادي، - كما حدث بعد ذلك - عند «البنوس» مثلاً من الأفلاطونية المتوسطة، و«نومينوس» من الفيثاغورية المحدثنة من الطبيعي أن يؤدي إلى تصور الموجوات المتوسطة، حتى نعبّر الهوة بين الله نفسه والعالم المادي. وأعلى هذه الموجودات المتوسطة هو «اللوجوس.. Logos أو النسوس.. Nous» وهو يتحدث عن اللوجوس على أنه أول خلق لله.. الموجود المبجل المخلوق من شيء أعظم^(١). واللوجوس عند فيلو هو بالقطع أدنى من الله، ولا بد أن يوضع في مرتبة الممكن. وهي تشمل أشياء أخرى كثيرة إلى جانب اللوجوس حتى ولو كان للأخير الأولوية. وتصور «فيلو» للوجوس يتحد - إذن - مع معتقد اللوجوس كما يؤكد اللاهوت المسيحي، حتى ولو كان قد أثر في المفكرين المسيحيين الأوائل. والواقع أن اللوجوس يُتصور أحياناً فيما يبدو على أنه وجه لله، لكن حتى في هذه الحالة لا بد أن تكون هناك تفرقة واضحة بين فكرة اللوجوس المسيحية وفكرة اللوجوس عند فيلو. ولقد قيل بحق إن «فيلو» كان يتأرجح بين «الملكانية Monarchianism»^(٢)، و«الارياينية.. Arianism»^(٣)، لكنه لم يعتنق أبداً مذهب الأثناسيوسية Athanasianism^(٤). بشرط أن نفهم، بالطبع، عقيدة «فيلو» على أنها لا تشير أبداً إلى إنسان تاريخي، لقد وضعت المثل

Leg. Alleg. 3, 61, 175.

(١)

(٢) الملكانية Monarchianism.. مذهب في المعتقد المسيحي يتعلق بعقيدة التثليث، وهو يؤكد وحدة الله بلا تفرقة ولا تمييز، وهي عقيدة كانت شائعة في بداية القرن الثالث الميلادي. ولقد كانت الكنيسة الملكانية الرسمية هي التي لها الغلبة في سوريا (المترجم).

(٣) الارياينية Arianism نسبة إلى الكاهن السكندري أريوس Arius (٢٥٠ - ٣٣٦ م) الذي ذهب إلى أن الابن (المسيح) خلقه الأب (الله) من عدم، فلا هو من نفس الجوهر، ولا هو مساو له في الأزل. أدانته مجمع نيقيا عام ٣٢٥ م واتهمه بالهرطقة، ثم أدانته مرة أخرى مجمع القسطنطينية عام ٣٨١ م (المترجم).

(٤) الأثناسيوسية Athanasianism نسبة إلى القديس اثناسيوس أسقف الإسكندرية، وهو لاهوتي يوناني (٢٩٦ - ٣٧٣ م) عارض الأريانية بشدة، وساعد في حركة الزهد في مصر، وأدخل نظام الرهبنة في مصر الذي انتقل إلى الغرب (المترجم).

الأفلاطونية في اللوجوس لدرجة أن اللوجوس أصبح المكان الذي يوجد فيه العالم المثالي^(١). وأصبح «فيلو» بهذا التصور متفقاً مع الفيثاغورية المحدثّة التي وضعت المثل في النوس.. Nous. (ولقد تأثر نوميнос بفلسفة فيلو). وبصفة عامة لقد تحدث فيلو - ببساطة - عن «اللوغوس» رغم أنه ميّز بين وجهين أو وظيفتين للوجوس: يعتمد الأول على عالم الأفكار (المثل) اللامادي؛ في حين أن الثاني يعتمد على الأشياء المريّة في هذا العالم من حيث إنها نسخ من الأفكار اللامادية^(٢). وهذه القسمة للوجوس تناظر الرؤية في الإنسان بين ملكة العقل ذاتها وبين الكلمة المنطوقة، التي تنبع من العقل الحر كما ينبع النهر من منبعه. ويوجد مثال على المجاز عند «فيلو»، فواقعة أنه اكتشف الرمز في هذا اللوجوس ثنائي الوجهين في الرداء المزدوج الذي كان يرتديه الحبر الأعظم عند اليهود. فاللوغوس هو وسيلة الله لتكوين العالم. ولقد وجد «فيلو» إشارة إلى ذلك في كلمات سفر التكوين «وخلق الله الإنسان على صورته»^(٣).

علينا أن نلاحظ أن العهد القديم يذكر ملاك الرب عندما يصف التجليات الإلهية، ويوحّد «فيلو» بين الملاك وبين اللوجوس. تماماً مثلما يذكر ملائكة متعددين ويوحّد بينهم وبين القول (انظر فيما بعد). وهذا اللوجوس هو جوهر لا مادي، هو الكلمة اللامادية أو صوت الله. لكن بمقدار ما نتصوره متميزاً عن الله، فإنه يكون تابعاً لله، أو آلة أو وسيلة في يد الله. لقد استفاد «فيلو» ليس فقط من تصور الحكمة الإلهية كما هي موجودة في «كتب الحكمة» بل أيضاً من النموذج الأفلاطوني (فاللوغوس هو صورة وظل الله. وهو في ذاته نموذج الخلق) - والموضوعات الرواقية (اللوغوس هو المحايث، وهو في الوقت نفسه المفارق، مبدأ القانون في العالم، والرابطة المنظمة للمخلوقات) غير أن التصور العام هو فيما يبدو تصور السلم الهابط للوجود. وبعبارة أخرى، بمقدار ما يتميز حقاً عن الألوهية المطلقة - عن «يهوه» - يكون وجوداً تابعاً ومتوسطاً، من خلاله يعبر الله عن نفسه وعن أعماله: فهو ليس كلمة الأب التي هي من نفس جوهره. أو الشخص الثاني في الثالوث

De Opif. Mundi. 4. 17ff.

(١)

Quod Deus sit immut. 7, 34. CF De Vita Mos. 2 (3), 13, 127.

(٢)

De Opif. Mundi. 6, 25.

(٣)

المقدس. إن فلسفة «فيلو» من زاوية اللوجوس - تشبه الأفلاطونية المحدثة أكثر من التثليث المسيحي^(١).

هناك قوى أخرى إلى جانب اللوجوس أو الموجودات المتوسطة التابعة لله. وذلك مثل الشعور ومثل التوسل، والقدرة على الاحتمال (وهي أحياناً تسمى الشجاعة والقوة). والفتنة أو بُعد النظر وإصدار الأمر... الخ. لكن كما أن فيلو كان يتأرجح بين تصور اللوجوس على أنه وجه الله، وتصوره على أنه موجود مستقل، فإنه يتأرجح كذلك بين تصور القوى الأخرى على أنها صفات أو قوى لله. وهي مناظرة للمثل (أعني بوصفها وظائف عاملة للمثل) ويتصورها على أنها موجودات مستقلة نسبياً. وهي كلها يشملها اللوجوس فيما يبدو، إلا أن ذلك لا يساعد كثيراً في الإجابة عن السؤال هل لها شخصية أم لا؟ إذا كان اللوجوس يتصور على أنه وجه الله، فإن القوى عندئذ ستكون صفات أو أفكاراً لله. على حين أننا إذا ما تصورنا «اللوغوس» على أنه موجود مستقل نسبياً، تابع لله، فإن القوى عندئذ يمكن أن تكون موجودات أو قوى صغرى تابعة لله^(٢)، إلا أنه لا يبدو أن «فيلو» قد وصل قط إلى حسم أو قرار واضح في هذه المسألة. وهكذا يكون في استطاعة دكتور «ريختر» أن يقول إن «فيلو» يتأرجح بين تصورين: «النظير أو الشبيه» الذي يتكرر كثيراً في الكنيسة المسيحية مثل مذهب المكابيين، والأريانيين، لكن نظرية مماثلة لنظرية الأثناسيوسيين» غريبة عليه تماماً ولا بد أن تعارض مع وعيه الديني والفلسفي في وقت واحد^(٣). وفضلاً عن ذلك لا يتطلب الأمر تفكيراً كبيراً لكي نتعرف على أن فلسفة فيلو لا يمكن أن توافق أبداً على النظرية المسيحية عن «التجسيد» على الأقل إذا ما ظل مذهب فيلو متسقاً ذاتياً - لأنه يضع تشديداً كبيراً على العلو أو المفارقة الإلهية ويستبعد تماماً «الانصال» المباشر مع المادة. والواقع أنه من الصواب تماماً أن المسيحية ذاتها متمسكة

(١) انظر في هذا الموضوع:

Jules Lebreton, S. J. Histoire du Dogme de la Trinite (Beauchesne 1910).

(٢) هي أعداد كبيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر.

Web - p. p. 577.

(٣)

بالتعالى الإلهى وأن التجسيد سر من أسرارها؛ إلا أن روح الموقف المسيحى، من ناحية أخرى، تجاه المادة ليس هو نفسه موقف الفلسفات الأفلاطونية المحدثة أو فلسفة فيلو.

ويؤكد فيلو - متأثراً بالأفلاطونية - الثنائية الحادة بين النفس والبدن، أو بين العناصر الحسية والعقلية فى الإنسان؛ ويصرّ على أن الإنسان لابد أن يحرر نفسه من سيطرة الحس^(١). فالفضيلة هى الخير الحق الوحيد، أما بالنسبة للانفعالات الطاغية فإن علينا أن نستهدف الأباتيا Apathy.. «تبلد الشعور». لكن على الرغم من أن «فيلو» قد تأثر بالتعاليم الأخلاقية الرواقية والكلمية، فقد شدد على أهمية الثقة بالله، أكثر من الثقة بالنفس. علينا إذن السعى إلى الفضيلة، ومهمة الإنسان هى الوصول إلى أعظم تشبه ممكن بالله^(٢). وتلك مهمة باطنية وكذلك الحياة العامة محبطة بسبب تفسيرها اللاهى، فى حين أن العلم هو وحده الذى ينبغى السعى إليه بمقدار ما يكون عوناً لحياة الروح الداخلية. وهناك مراحل فى هذا التطور فهناك فوق المعرفة التصورية لله توجد مرتبة الحكمة السماوية أو الحدس المباشر للألوهية التى لا يمكن وصفها. وهكذا تصبح الحالة السلبية للمجذب أعلى مرحلة فى حياة الروح على الأرض على نحو ما ستكون فيما بعد فى فلسفة الأفلاطونية المحدثة^(٣).

على الرغم من أن تأثير «فيلو» فى الفكر المسيحى المبكر قد بولغ فيه بغير شك^(٤). فإن علينا أن نعتز أن «الفيلونية» قد ساعدت فى تمهيد الطريق أمام الأفلاطونية المحدثة من خلال تمسكها بالتعالى الكامل لله، ووجود موجودات متوسطة. وصعود النفس إلى الله الذى يصل إلى الذروة فى الجذب الصوفى.

E. g. De somn. 123, 149,

(١)

De Opif. Mundi. 50, 144. De Human , 23, 168.

(٢)

CF. Quis. rer. div. her. 1468ff. De Gigont, U 252f.

(٣)

(٤) من المرجح أن طريقة أوريجين الرمزية ترجع إلى فيلو إلى حد كبير.

«الفصل الخامس والأربعون» «أفلوطين والأفلاطونية المحدثة»

أولاً: حياة أفلوطين

مستط رأس أفلوطين غير مؤكد، طالما أن يومابايوس يقول إنه «ليقون Lycon» بينما يقول «سويداس» إنه «ليقوبوليس». وعلى أية حال فقد ولد في مصر حوالي عام ٢٠٣ أو ٢٠٤ م (ويقول فريريوس: إن سنة ميلاده هي ٢٠٥/٢٠٦) ويقول لنا فريريوس أن أفلوطين واظب على سماع محاضرات أساتذة مختلفين في الإسكندرية، لكنه لم يجد ما يبحث عنه حتى اهتدى وهو في سن الثامنة والعشرين إلى «أمونوس ساكاس» وظل تلميذاً له حتى عام ٢٤٢ عندما صاحب الحملة التي كان الامبراطور جورديان يعدّها ضد الفرس - حتى يتعرف على الفلسفة الفارسية؛ غير أن الحملة انتهت نهاية مؤسفة باغتيال الامبراطور في العراق، وفرّ أفلوطين إلى روما وهو في الأربعين من عمره. وافتتح مدرسة في روما واستمتع بصحبة عليّة القوم في المدينة وعلى رأسهم الامبراطور جالينوس وزوجته. ولقد تراءى لأفلوطين أن يؤسس مدينة «بلاتونوليس» (أي مدينة أفلاطون) في كامبانيا - تكون تحقّقاً عينياً لجمهورية أفلاطون - ويبدو أنه حصل على موافقة الامبراطور، غير أن الامبراطور - لسبب أو لآخر - سحب موافقته بعد قليل وهكذا فشل المشروع.

عندما كان أفلوطين في الستين من عمره كان لديه تلميذ شهير هو «فريريوس» الذي كتب بعد ذلك حياة أستاذه الذي كان معجباً به أشد الإعجاب^(١) ولقد كان «فريريوس» هو الذي قام بترتيب كتابات أفلوطين في شكل نسقي، وقسمها إلى ستة كتب، تحتوي كل منها على تسعة فصول، ومن هنا سميت «بالتساعيات» التي تشكل أعمال أفلوطين. وعلى الرغم من أنه يقال إنه كان للفيلسوف أسلوب شفهي جميل وفصيح فقد كانت كتاباته إلى حد ما صعبة، ولا يقلل من هذه الصعوبة القول بأن ضعف بصره منعه من تصحيح

Eunap. Vit. Soph. 6. Porph., Isag., 12 b Suid.

(١)

المسودات. ومن هنا فلم يكن عمل فروريوس سهلاً لا سيما وأنه عمل على المحافظة على أسلوب المؤلف، فقد كانت بحوث أفلوطين على الدوام مصدر صعوبة عند الناشرين المتأخرين.

وكثيراً ما كان الناس يلجأون إلى أفلوطين في روما من أجل النصيحة، وهكذا مارس وظيفة «المُرشد الروحي» وفضلاً عن ذلك فقد كان يأوي في بيته الأطفال اليتامى، ويقوم بالإشراف والوصاية عليهم، وهذا مثال على لطفه وكرمه وحسن معشره. ولهذا كان له أصدقاء كثيرون ولم يكن له أعداء. وعلى الرغم من أن حياته الشخصية كانت حياة زهد، فقد كانت شخصيته لطيفة ومحبوبة. ويقال إنه كان إلى حد ما عصيباً وحييلاً، وهي حقيقة تتجلى في محاضراته. كما كانت حياته الروحية عميقة، ويروي فروريوس أن أستاذه مرَّ بتجربة الاتحاد الصوفي بالله أربع مرات في السنوات الست الذي كان له تلميذاً فيها^(١). ولم يكن أفلوطين يتمتع بصحة قوية؛ وكان لهذا العجز نهاية قاتلة عام ٢٦٩ / ٢٧٠م عندما توفى في منزل ريفي «في كمبانيا»؛ وكان فروريوس في ذلك الوقت في صقلية التي ذهب إليها بناء على نصيحة أفلوطين لعلاج حالة الاكتئاب والإحباط التي كان يعاني منها. وقد وصل «أوطيخس» وهو طبيب إسكندراني، بيوتولي، في الوقت المناسب لسمع آخر كلمات الفيلسوف المختصر: «ها أنتذا ترى أنني انتظرتك قبل أن يغادرني الجانب الإلهي ليتحد مع ما هو إلهي في الكون».

وعلى الرغم من أن أفلوطين هاجم الغنوصية، فإنه لزم الصمت بخصوص المسيحية التي لا بد أن يكون قد عرفها إلى حد ما. لكنه رغم ذلك لم يصبح مسيحياً قط لقد كان شاهداً ثابت العزم على المثل العليا الأخلاقية والروحية. ليس في كتاباته فحسب بل أيضاً في حياته الخاصة، ولقد كانت مثاليته الروحية في الفلسفة هي التي مكنته من أن يمارس مثل هذا التأثير على الأستاذ اللاتيني العظيم: القديس أوغسطين.

ثانياً: مذهب أفلوطين

الله مقارن على نحو مطلق فهو الواحد الذي يجاوز كل فكر، وكل وجود، ولا يمكن

Plotini Vita, 23, 138.

(١)

وصفه ولا الإحاطة به^(١). ولا يمكن أن تُحمل الماهية، ولا الوجود. ولا الحياة على الواحد؛ وهو بالطبع ليس أقل من أي من هذه الموجودات. وإنما هو أعظم منها^(٢). ولا يمكن للواحد أن يتوحد مع مجموع الأشياء الفردية، بسبب أن هذه الأشياء الفردية تتطلب مصدرًا أو مبدأ، ولا بد لهذا المبدأ أن يتميز عنها وأن يسبقها منطقياً. (وربما قلنا إنه مهما زدت من عدد الأشياء الحادثة أو العارضة، فإنك لن تستطيع أن تصل إلى الوجود الضروري). وفضلاً عن ذلك فإذا ما اتحد الواحد مع كل شيء فردي مأخوذاً على حدة، فإن كل شيء عندئذ سيتحد مع كل شيء آخر، وسوف تكون التفرقة التي هي حقيقة واضحة مجرد وهم. «وهكذا فإن الواحد لا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً، وإنما هو سابق على جميع الموجودات»^(٣). ومن ثم فالواحد عند أفلوطين ليس هو الواحد عند بارمنيدس، مبدأ واحد، وإنما هو الواحد الذي سبق أن رأينا الفيثاغورية المحدثّة والأفلاطونية المتوسطة يؤكدان علوه وتجاوزه. والواقع أنه كما ذهب «ألبيوس» حين وضع الإله فوق العقل وجعل إلهاً فوق السماوات متميزاً عن الإله في السماوات. وكما ذهب «نومينوس» فوضع الإله الأول فوق الصانع. وكما ذهب «فيلو» إلى أن الله يقع فوق القوى التي تشكل العالم. كذلك ذهب أفلوطين إلى أن الإله المطلق هو الواحد الذي يجاوز الوجود^(٤). غير أن ذلك لا يعني أن الواحد ليس عدماً أو لا وجود. بل يعني بالأحرى أن الواحد - يتعالى على أي وجود نصادفه في خبرتنا. بصفة الوجود مستمد من موضوعات التجربة أما الواحد فهو يعلو على جميع هذه الموضوعات، وبالتالي يعلو أيضاً على التصور الذي يقوم على هذه الموضوعات.

مادام الله واحداً دون أي تعدد أو قسمة فلا يمكن أن يكون في الواحد ثنائية الجوهر والعرض، وبالتالي فإن أفلوطين لا يريد أن ينسب إلى الله أية صفات إيجابية. فلا ينبغي أن نقول إن الواحد هو «كذا» و«ليس كذا». لأننا لو قلنا شيئاً كهذا فإننا بذلك نحده، ونجعلهُ شيئاً جزئياً، بينما هو في الواقع يجاوز جميع الأشياء التي يمكن أن تحده بمثل هذا الحمل

Enn, 5, 4, I (516b - c).

(١)

Enn, 3, 8, 9 (352 b).

(٢)

Enn, 3, 8, 8 (251 d).

(٣)

CF. Rep 509 b 9.

(٤)

وهكذا بالنسبة لجميع الأشياء معاً^(١). ومع ذلك فإن الحيز يمكن أن يُحمل على الواحد. شريطة أن لا يُحمل على أنه صفة ملازمة متأصلة؛ وبالتالي فإنه هو الخير بدلاً من أن يوصف بأنه «خير»^(٢). فضلاً عن ذلك فليس من المشروع أن نصف الواحد بأنه فكر، ولا بأنه إرادة، ولا بأنه نشاط. ولا نصفه بأنه فكر لأن الفكر يتضمن تفرقة بين المفكر وموضوع تفكيره^(٣). ولا بأنه إرادة طالما أن ذلك أيضاً يتضمن تفرقة؛ ولا بأنه نشاط لأن ذلك يعني أن هناك تمييزاً بين الفاعل والموضوع الذي يعمل فيه؛ الله هو الواحد فوق جميع التمييزات أيّاً كانت، إنه حتى لا يستطيع أن يميز نفسه عن ذاته؛ ومن ثم فهو يتجاوز الوعي الذاتي. إن أفلوطين يسمح كما رأينا، بأن يوصف الله بالوحدة والخير (بمعنى أن الله هو الواحد وهو الخير). ومع ذلك فهو يشدد على واقعة أنه حتى هذه المحاولات غير كافية، وهي لا يمكن أن تنطبق على الله إلا على سبيل التشبيه. لأن الوحدة تعني إنكار الكثرة، والخير يعبر عن الأثر في شيء آخر. وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الواحد - رغم أن الله يجاوز الوجود حقاً، فإنه الواحد الذي لا يمكن أن ينقسم، الثابت الذي لا يتغير، الأزلي بلا ماضٍ ولا مستقبل، الهوية الذاتية الدائمة.

والله - من هذا المنظور - هو المبدأ المطلق، فكيف يفسر أفلوطين كثرة الأشياء المتناهية...؟ لا يمكن لله أن يمد نفسه بالأشياء المتناهية رغم أنها جزء منه، ولا أن يخلق العالم بفعل حر من إرادته، ما دام الخلق نشاطاً. وليس ثمة ما يبرر أن ننسب النشاط إلى الله. وأن نفسد بالتالي ثباته وعدم تغيره. ومن ثم فإن أفلوطين يلجأ إلى مجاز «الفيض» لكن على الرغم من أنه يستفيد من ألفاظ مجازية مثل الجري والانسحاب، فإن أفلوطين يرفض صراحة أن يصبح الله بأية طريقة أقل من خلال عملية الفيض: بل إن الله يظل كما هو دون أن يمس أو يتحرك أو يحدّه شيء؛ والفعل الخلاق الحر، لا بد أن يعني أن الله يخرج من حالة سكون الاحتواء الذاتي، وهذا ما لا يوافق عليه أفلوطين. ومن ثم فهو يؤكد أن العالم ينبثق عن الله أو يصدر عن الله عن طريق الضرورة. فهناك مبدأ الضرورة الذي يقضي بأن الأقل

Enn, 6, 8, 9 (743 e).

Enn, 6, 7, 37.

Enn, 3, 8, 8 (351 C).

(١)

(٢)

(٣)

كمالاً لا بد أن يصدر عن الأكثر كمالاً. وهو مبدأ لا بد أن تأخذ به الطبيعة، بحيث تجعل ما هو مباشر تابعاً لها، يفض نفسه، كما تفض البذرة نفسها، وتسير العملية من مصدر لا ينقسم أو مبدأ إلى ناتج في عالم الحس. غير أن المبدأ السابق يظل دائماً المكان الخاص به، والوجود التالي الذي يحدثه إنما ينتج عن قوة كامنة فيه لا يمكن وصفها، وهي الموجودة في المبدأ السابق. وليس من المناسب أن يُبقى هذه القوة ساكنة عن طريق الغيرة أو الأنانية^(١). ولقد استخدم أفلوطين أيضاً المجاز مشبهاً الواحد بالشمس التي تشع نورها دون أن ينقص منها هي نفسها شيئاً؛ كما يستخدم كذلك مقارنة المرأة، طالما أن الموضوع الذي يظهر في المرأة مضاعفاً، ومع ذلك دون أن يعاني هو نفسه أي تغير أو نقص).

ولذلك فلا بد أن نكون على حذر إذا ما أردنا أن نقول إن عملية الفيض أو الصدور عند أفلوطين تتسم في طابعها بسمة وحدة الوجود. فمن الصواب تماماً أن العالم عند أفلوطين صادر عن الله بطبيعة ضرورية ثانية. وأنه رفض الخلق الحر من عدم Ex Nihilo. لكن علينا أن نتذكر أيضاً أن المبدأ السابق عنده «يظل في مكانه» دون أن ينقص ودون أن يتلوث، ويعلو باستمرار على الوجود التابع أو الثانوي. وسوف يظهر حقيقة المادة على أنه - على حين أن أفلوطين رفض الخلق من العدم على أساس أن ذلك سوف يتضمن تغيراً في الله - فقد رفض كذلك شق قنوات وحدة الوجود الذاتية لله في المخلوقات الفردية. وبعبارة أخرى لقد حاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين خَلْق التآليه من ناحية، ونظرية وحدة الوجود الكاملة والنظرية الواحدية من ناحية أخرى. وربما اعتقدنا - بحق - (طالما أنه لا توجد في الموضوع ثنائية مطلقة). أنه ليس ثمة حلول وسطى ممكنة.. إلا أنه ليس ثمة مبرر لأن نقول عن أفلوطين إنه من أتباع وحدة الوجود بلا تحفظ.

Enn, 4, 8, 6 (474 b - c).

(١)

القول بأن المبدأ السابق لا يبقى ساكناً من خلال الغيرة هو صدى لعبارات أفلاطون في محاوره «طيماسوس». ومقارنة أفلوطين الواحد أو الخير بالشمس هو تطوير للمقارنة التي قدمها أفلاطون بالفعل في محاوره «الجمهورية». النظر إلى الله على أنه النور غير الخلاق وإلى المخلوقات على أنها أنوار مشاركة. تنظم بطريقة هيراركية (تصاعدية) طبقاً لدرجتها في الضياء أو السطوع، الذي نجاهه عند بعض الفلاسفة المسيحيين أنبياً من الأفلاطونية المحدثة.

الفيض الأول من الواحد هو الفكر أو العقل الذي يدرك عن طريق الحدس أو الفهم المباشر وهو موضوع ذو وجهين (أ) الواحد. (ب) ذاته. وفي العقل أو النوس Nous توجد الأفكار (المثل) لا أفكار الفئات فحسب، بل أفكار الأفراد أيضاً^(١). رغم أن كثرة الأفراد كلها متضمنة بطريقة لا تنقسم في النوس. و«النوس» هو نفسه الصانع الأفلاطوني في محاور «طيمائوس». ويستخدم أفلوطين عبارة عن الواحد. موحداً لفظ ما يعقل مع النوس ومع الصانع أن النوس هو نفسه ما يعقل^(٢) فتلك نقطة يضر عليها أفلوطين في معارضة لونجينيوس Longinus^(٣) الذي جعل الأفكار خارج «النوس» ومنفصلة عنه، ولجأ إلى محاور «طيمائوس» لأفلاطون التي صور فيها أفلاطون المثل على أنها منفصلة ومتميزة عن الصانع. (ولقد اعتنق فرفيروس نفس موقف «لونجينيوس» حتى أقنعه أفلوطين بتغيير رأيه). وهكذا تظهر الكثرة في النوس لأول مرة، طالما أن الواحد فوق كل كثرة، بل حتى فوق التمييز بين الواحد والكثير. ومع ذلك فلا ينبغي أن تفهم التفرقة في النوس على نحو مطلق لأن النوس واحد وهو هو نفسه الذي يكون واحداً وكثيراً. والصانع عند أفلاطون والمحرك الأول عند أرسطو يتحدان في النوس عند أفلوطين - والنوس أزلي ويجاوز الزمان وحالة وجوده في الغبطة ليست حالة مكتسبة، وإنما هي حيازة أزلية، ومن ثم فالنوس يتمتع بالأزل، أما الزمان فهو محاكاة ممسوخة له^(٤). أما في حالة النفس فموضوعاتها تتوالى: الآن موضوعها سقراط، وبعد ذلك حصان، ثم شيء ثالث، أما النوس فهو يعرف الأشياء جميعاً. إذ ليس له ماض ولا مستقبل، بل يرى الأشياء في حاضر أزلي.

ومن النوس الذي هو الجمال تصدر النفس، وهي تناظر نفس العالم (النفس الكلية) في محاور «طيمائوس»؛ ونفس العالم هذه لا يمكن أن تنقسم وليست مادية. وإنما هي تشكل همزة الوصل بين العالم الحسي وعالم ما فوق الحس. وهي من ثم لا تنظر فحسب إلى أعلى نحو النوس، بل أيضاً إلى أسفل نحو عالم الطبيعة. وعلى حين أن أفلاطون لم

(١) Enn. 5. 7. 1 FF.

(٢) Enn. 5. 9. 9.

(٣) فيلسوف يوناني (٢١٣ - ٢٧٣ م) كان تلميذاً لأمنونيوس ساكاس في الإسكندرية أي أنه كان أفلاطونياً محدثاً. لم تبق لنا من مؤلفاته إلا شذرات قليلة تنسب إليه رسالة «في الجليل» (المترجم).

(٤) Enn. 5. 1, 4 (485 b).

يضع سوى نفس واحدة للعالم فحسب هي نفس العالم (النفس الكلية الشاملة)، فإن أفلوطين يضع نفسين: نفس علوية، ونفس سفلية، الأولى تقترب من النوس، وليست على علاقة مباشرة بالعالم المادي. أما الثانية فهي النفس الحقيقية لعالم الظواهر. وهذه النفس الثانية يسميها أفلوطين الطبيعة^(١). وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن عالم الظواهر مدين بكل ما يملك من حقيقة إلى مشاركته في المثل (أو الأفكار) الموجودة في داخل النوس، فإن هذه المثل والأفكار لا تعمل في العالم الحسي وليس لها به صلة مباشرة. ولهذا فإن أفلوطين يضع انعكاسات المثل في نفس العالم (أو النفس الكلية) ويسميها الانعكاسات. ثم يقول إنها موجودة داخل النوس. ومن الواضح أنه هنا يبنى النظرية الرواقية. ولكي يتناسب هذا التصور مع تفرقة بين نفسين للعالم فإنه يفرق أبعد من ذلك بين النفس التي تشملها النفس العليا، وبين النفس المشتقة التي تشملها النفس السفلى^(٢).

تصدر الأنفس البشرية الفردية من نفس العالم (النفس الكلية) وهي مثل النفس الكلية تنقسم انقساماً فرعياً إلى عنصرين (وطبقاً للتقسيم الثلاثي الفيثاغوري - الأفلاطوني، يوافق أفلوطين أيضاً على وجود عنصر ثالث متوسط) عنصر أعلى ينتمي إلى دائرة النوس (قارن النوس عند أرسطو). وعنصر أدنى يرتبط ارتباطاً مباشراً بالبدن. والنفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن، وهو الاتحاد الذي يمثل رحلة السقوط، وهي تبقى بعد وفاة البدن؛ ومن الواضح أنها لا تتذكر الفترة التي وجدت فيها على الأرض: (وهكذا يُسمح أيضاً بالتناسخ)، لكن على الرغم من أن أفلوطين لا يتحدث عن الأنفس الفردية التي ترتبط معاً في وحدة مع النفس الكلية (نفس العالم)^(٣). فإنه لم يكن على استعداد لإنكار الخلود الشخصي: والنفس حقيقية Real، ولا شيء حقيقي يمكن أن يفنى ويزول. فهل يمكن لنا أن نفترض أن سقراط، الذي عاش كسقراط على هذه الأرض. سوف يكف عن أن يكون سقراط، فقط لأنه وصل إلى أفضل مقام؟ ومن هنا فإن كل نفس

Enn, 3, 8, 3.

(١)

Enn, 4, 3, 10, . 5, 9, 3. 5, 9, 92, 3, 17 .

(٢)

Enn, 3, 5, 4.

(٣)

فردية. في الحياة الأخرى سوف تظل قائمة وستظل كل منها واحدة، ومع ذلك فسوف تظل كلها واحدة معاً^(١).

تحت دائرة النفس يوجد العالم المادي، ويصدر أفلوطين، متفقاً مع تصوره لعملية الفيض أو الصدور كإشعاع للضوء - يصور الضوء على أنه يصدر من المركز ثم ينشر في الخارج، ثم يصبح خافتاً بالتدرج إلى أن يتحول إلى ظلام دامس في المادة ذاتها، التي يتصورها على أنها محرومة من النور^(٢). فالمادة، إذن، تصدر عن الواحد (على نحو نهائي) بمعنى أنها تصبح عاملاً من عوامل الخلق فحسب أثناء عملية الصدور عن الواحد، لكنها في ذاتها بوصفها حداً الأدنى، تشكل المرحلة الدنيا من الكون، وهي نقيض الواحد. وبما أنها تضيئها الصورة وتدخل في تركيب الأشياء المادية (المادة عند أرسطو) فلا يمكن أن يقال إنها ظلام دامس. لكن بمقدار ما نقف في مواجهة المعقول وتمثل مقولة الجوهر في محاوره «طيسماوس»، فهي ظلام غير منير. وهكذا جمع أفلوطين بين تصور أفلاطون وتصور أرسطو. إذ على الرغم من أنه تبنى تصور أفلاطون للمادة على أنها الضرورة، وعلى أنها نقيض للمعقول، بوصفها افتقاراً إلى الضوء أو النور، فإنه تبنى أيضاً تصور أرسطو للمادة بأنها حاملة الصورة وعلى أنها عنصر متكامل في تكوين الموضوعات المادية؛ وتحول عنصر معين إلى عنصر آخر يظهرنا على أنه لا بد أن يكون هناك حامل ما للأجسام، متميز عن الأجسام نفسها^(٣). لو أننا نظرنا إلى الأجسام مجردة تماماً عن الصورة، فإن ما يتبقى هو ما نقصده بالمادة^(٤). والمادة بهذا الاعتبار منيرة عن طريق تكوينها وهي لا توجد منفصلة في العين كظلام دامس، أو مبدأ اللاوجود. وفضلاً عن ذلك فكما أن لعالم الظواهر بصفة عامة نموذجها في المعقول، فكذلك المادة في الطبيعة تناظر ما يمكن إدراكه^(٥).

وإلى جانب هذا الانصهار لكسمولوجيا أفلاطون وأرسطو فإن أفلوطين يؤكد النظرة

Enn, 4, 3, 5 (375c - f).

(١)

Enn, 2, 4, 3, 67: 6, 37.

(٢)

Enn, 2, 4, 6 (162c - e).

(٣)

Enn, 1, 8, 9 (79 a b).

(٤)

Enn, 2, 4, 4 - 5, 3. 5. 6.

(٥)

الأورفية، ونظرة الفيثاغورية المحدثّة، للمادة كمبدأ للشر. وفي مراتبها الدنيا عندما تكون محرومة من الكيف، كانهدام لا نور فيه، تكون شرّاً في ذاتها (وغير أنها لا تحمل الشر ككيف ملازم لها الاعتبار ما يحمل الخير خيره ككيف ملازم له) ومن ثم تقف في مواجهة الخير، كنقيض حذري (شر المادة لا يمضي بالطبع) وهكذا يقترب أفلوطين - بطريقة محفوفة بالمخاطر - ليؤكد الثنائية التي تعارض الطابع الحقيقي لمذهبه، رغم أن علينا أن نتذكر أن المادة في ذاتها، افتقار أو انعدام، وليست مبدأ إيجابياً. وعلى أية حال فنحن نستطيع أن نفترض أن أفلوطين لا بد أن ينقاد منطقياً إلى الخط من قدر الكون المنظور، رغم أنه لم يفعل ذلك في الواقع. صحيح أن هناك ميلاً معيناً للخط من الكون المنظور يظهر في تعاليمه الأخلاقية والسيكولوجية، لكنه عوض ذلك - فيما يتعلق بالكسملوجيا - بإصراره على وحدة الكون Cosmos وانسجامه. لقد عارض أفلوطين الغنوصية التي احتقرت العالم. وأثنى على العالم كعمل من أعمال الصانع، والنفس الكلية: فهو مخلوق موحد أزلي يرتبط معاً بانسجام الأجزاء، تحكمه العناية الإلهية. وهو يقول صراحة إن علينا أن لا نسمح أن يكون الكون مخلوقاً شريراً، رغم جميع الأشياء المزعجة في العالم. وهذه هي صورة المعقول، لكن من التطرف أكثر مما ينبغي أن نطالب أن تكون هي المقابل الدقيق للمعقول. وهو يتساءل: ما هو الكون الذي هو أفضل من الكون الذي نعرفه، باستثناء الكون المعقول؟^(١) العالم المادي هو تخارج العالم المعقول. والعالم الحسي والعقلي مرتبطان دائماً، والعالم العقلي يوجد بذاته، والثاني يتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركته في الأول^(٢).

وهذا الانسجام الكلي، والوحدة الكونية يشكلان الأساس العقلي للنبوة، وللتأثير السحري للقوى التي تفوق الإنسان. (يسمح أفلوطين إلى جانب آلهة النجوم بوجود «آلهة أخرى وشياطين Demans» - لا يراها الإنسان).

ويحدد أفلوطين في السيكلوجيا ثلاثة أجزاء للنفس الإنسانية: أعلاها (وهو يناظر

Enn, 2, 9, 4 (202 - d e).

(١)

Enn, 4, 8, 6 (474d - e).

(٢)

النوس عند أرسطو) لم تلوثه المادة، ويظل يضرب بجذوره في العالم المعقول^(١). لكن بمقدار ما تدخل النفس في اتحاد حقيقي مع البدن لتشكل تركيبة واحدة تلوث المادة، وهكذا تأتي ضرورة الصعود الأخلاقي مع التشبيه بالله. كهدف قريب واتحاد مع الواحد كهدف نهائي. والعنصر الأخلاقي في هذا الصعود يكون في خدمة العنصر النظري أو العقلي كما هي الحال عند أرسطو. المرحلة الأولى للصعود تتم بدافع الحب Eros (قارن محاوره المأدبة لأفلاطون). الذي يعتمد على عملية التأمل. وعملية التطهر التي يحرر بها الإنسان نفسه من سيطرة الجسد والحواس ويرتفع إلى ممارسة المهارات السياسية. التي يعني أفلوطين الفضائل الأساسية الأربعة. (وأعلى هذه الفضائل هي الحكمة العملية^(٢)). **ثانياً:** لابد أن ترتفع النفس فوق الإدراك الحسي وتوجه نحو النوس، وتشغل نفسها بالفلسفة والعلم^(٣) غير أن هناك مرحلة أعلى تحمل النفس إلى ما يجاوز التفكير المنطقي إلى الوحدة مع النوس التي يسمها أفلوطين بسمات الجميل خلقياً. وتظل النفس في هذه الوحدة محتفظة بوعياها الذاتي. غير أن جميع هذه المراحل ليست سوى إعداد وتمهيد للمرحلة الأخيرة، وهي الوحدة الوصفية مع الله أو مع الواحد (الذي يعلو على الجمال) في حالة جذب تنصف بغياب كل ثنائية. عندما تفكر الذات في الله أو عن الله فإنها تنفصل عن الموضوع: أما في وحدة الجذب فليس هناك مثل هذا الانفصال. «هناك سوف يرى المرء، ربما كما يرى في السماء، الله وذاته معاً: ذاته وقد أصبحت ذاتاً مشعة وضاءة: مملوءة بالنور العقلي، أو ربما يصبح في نقائه متحداً مع ذلك النور دون أية أعباء أو أثقال، تتحول شخصيته إلى شخصية إلهية. لكنه لا يكون هو الله من حيث الماهية. لأنه في تلك الساعة سيصبح شبيهاً به. لكنه أكثر من ذلك يصبح ثقيلاً؛ إن الأمر كما لو أن النار قد خبت» وهذا المنظر يصعب وصفه بكلمات. إذ كيف يمكن للإنسان أن يكتب تقريراً عما هو إلهي، على نحو ما يكتب به شيء متميز، عندما يراه يعرفه لا كشيء متميز وإنما كشيء متحد مع

Enn, 4, 8, 8 (47a - d).

(١)

Enn, 1, 2, 1.

(٢)

Enn, 1, 3, 4.

(٣)

وعيه...؟»^(١). (وليس ثمة حاجة إلى القول بأن الصعود إلى الله ، لا يعني أن الله حاضر في مكان أو أنه «يقف هناك» . ففي تأملنا لله ليس من الضروري أن يطرح المرء فكرة إلى الخارج، كما لو أن الله موجود في مكان معين؛ بمعنى أنه يترك جميع الأماكن الأخرى خالية من ذاته»^(٢). بل على العكس الله حاضر في كل مكان، وهو ليس «خارج» أحد بل هو حاضر للكل، حتى إذا لم يعرفوه^(٣)). غير أن وحدة الجذب الصوفية هذه ذات ديمومة قصيرة بمقدار ما يتعلق بهذه الحياة؛ ونحن نتطلع إلى أن نملكها امتلاكاً كاملاً ودائماً في المستقبل عندما نتحرر من عقبة البدن. «وسوف يقلت من الرؤية من جديد: لكن دعه يوقظ الفضيلة مرة أخرى التي تكون فيه، ويعرف نفسه كاملاً رائعاً. وسوف يتخفف من عبثه، ويصعد من خلال الفضيلة إلى العقلي. ومن ثم من خلال الحكمة إلى الموجود الأسمى. تلك هي حياة الآلهة. وأشباه الآلهة والرجال المباركين - حياة التحرر من كل ما هو غريب ويزعجنا هنا - حياة لا تجدد أية متعة في الأشياء الأرضية: إنها فرار المتوحد إلى المتوحد»^(٤).

في مذهب أفلوطين، إذن، معاناة «العالم الآخر» عند الأورفية، والأفلاطونية، والفيثاغورية: الصعود العقلي، والخلاص من خلال تمثل ومعرفة الله، تصل إلى التعبير النسقي الكامل عنها. والفلسفة الآن لا تشمل المنطق، والسيكولوجيا، وعلم النفس، والميتافيزيقا، والأخلاق فحسب، وإنما تشمل أيضاً نظرية في الدين والتصوف: والواقع أنه طالما أن أعلى أنواع المعرفة هي المعرفة الصوفية لله، وطالما أن أفلوطين الذي أسس نظريته في التصوف على خبرته الخاصة - على الأرجح - كما أسسها على النظر العقلي الماضي، فمن الواضح أنه فيما يتعلق بالتجربة الصوفية على البلوغ الأقصى للفيلسوف الحق، فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثه تميل عند أفلوطين إلى الانتقال إلى الدين إنها على

Enn, 6, 9, 9 (738f - 796 g).

(١)

(ترجمة برفسور دودز)

Enn, 6, 9, 7 (765 c).

(٢)

Enn, 6, 9, 7 (766 a).

(٣)

Enn, 6, 9, 11 (771b).

(٤)

(من ترجمة برفسور دودز)

الأقل تجاوز نفسها: والفكر النظري لا يضع نفسه في مركز أعلى كهدف نسعى إلى الوصول إليه. وهذا يجعل للأفلاطونية المحدثة أن تعمل كخصم للمسيحية. ومن ناحية أخرى فإن مذهبها الفلسفي المعقد وروحها «غير التاريخية» منعتها أن تبرهن على أنها الخصم الذي يكون: فهي تفتقر إلى الجاذبية الشعبية لأنها تمارس على سبيل المثال ديانات ذات أسرار. لقد كانت الأفلاطونية المحدثة الرد العقلي على التطلع المعاصر إلى الخلاص الشخصي - تطلمات الفرد الروحية التي أصبحت سمة تميز هذه الفترة. «كانت حقاً كلمات النصيحة: دعنا نهرب إلى وطننا الخاص»^(١). ربما قيلت بمعنى أشد عمقاً، ووطننا الخاص هو المكان الذي جئنا منه «وفي ذلك المكان يوجد الأب»^(٢). أما المسيحية فهي تضرب بجذورها في التاريخ، تجمع بين الجاذبية الشعبية والخلفية النظرية النامية. وهي تتمسك بالماوراء، مع الإحساس بأن لها رسالة تنجزها هنا على الأرض، بين التناول السري والاستقامة الخلقية، بين الزهد والتكريس لما هو طبيعي، فلا بد أن يكون لذلك كله جاذبية أوسع وأعمق من الفلسفة المتعالية للأفلاطونية المحدثة. والالتجاء إلى عبادات سرية. ومع ذلك فالأفلاطونية المحدثة من وجهة نظر المسيحية نفسها لها وظيفة مهمة تحققها، هي المساهمة في الإفادة العقلية للديانة الموحدة، ولذلك فإن المسيحي المقتنع بعقيدته لا يملك إلا أن ينظر بتعاطف، وبقدر من الاحترام، إلى شخصية أفلوطين. الذين يدين له أعظم الآباء اللاتين بدين كبير (وكذلك الكنيسة الجامعة).

ثالثاً: مدرسة أفلوطين

النزعة إلى زيادة الموجودات المتوسطة بين الله والموضوعات المادية يمكن أن نلاحظها بالفعل عند تلميذ أفلوطين، أميلوس Amelius الذي فرق داخل النوس بين ثلاثة أقانيم هي: الموجود بالفعل، والمملوك والمرئي^(٣). وهناك فيلسوف أكثر أهمية هو «فروريوس

I Liad, 2, 140.

(١)

Enn, 1, 6,8 (569).

(٢)

(ترجمة برفسور دودز)

Procl. in Plat. Tim. I. 306. I ff.

(٣)

الصوري» (٢٣٢ - ٣٠١م) الذي انضم إلى أفلوطين في روما عام ٢٦٢/٢٦٣ ولقد سبق أن ذكرت رواية فريريوس عن حياة أستاذه؛ ولقد كتب بالإضافة إلى ذلك عدداً كبيراً من الكتب الأخرى في موضوعات شديدة التنوع وأشهر مؤلفاته هو إيساغوجي Isagoge «المدخل» وهو عبارة عن مقدمة لمقولات أرسطو. ولقد ترجمها بطريوس إلى اللاتينية، كما ترجمت إلى السريانية، والعربية، والآرامية، وكان لها تأثير كبير لا في العالم القديم فحسب، بل أيضاً في العصور الوسطى، وكان موضوعاً لكثير من الشروح. والكتاب يدرس: الجنس والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض. ولقد كتب «فريريوس» كثيراً من الشروح الأخرى على أفلاطون (مثلاً على محاور «طيمائوس») وعلى أرسطو لا سيما كتبه المنطقية. ولقد حاول أن يبين في «خلاصة النفس» أن الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية يتفقان اتفاقاً جوهرياً.

ولقد أخذ «فريريوس» على عاتقه شرح نظرية أفلوطين بطريقة واضحة وشاملة. لكنه شدد على الجوانب الدينية والعملية أكثر مما فعل أفلوطين نفسه. إن غاية الفلسفة هي الخلاص، ولا بد من تطهر الروح نفسها بأن توجه انتباهها إلى ما هو أعلى مبتعدة عما هو أدنى، وعملية التطهر هذه تتم عن طريق الزهد ومعرفة الله. وتعتمد أدنى مرحلة للفضيلة على ممارسة خلاص النفس التي هي أساساً فضائل متعددة أعني أنها ترد نزعات النفس إلى الوسط الذهبي تحت سيطرة العقل، والاهتمام بمعاشرة المرء لرفاقه من البشر؛ وفوق هذه الفضائل تقف الفضائل المطهرة، التي تستهدف الوصول إلى اللاشعور أو الأبائيا Apathy.. ويتحقق ذلك في المهارات العملية. وتتجه النفس في المرحلة الثالثة للفضيلة إلى النوس. (وعند فريريوس لا يكمن الشر في الجسد بما هو كذلك وإنما يكمن بالأحرى في تحول النفس إلى موضوعات الرغبة الدنيا)^(١). في حين أن المرحلة العليا للفضيلة هي التشبه بالله، وتنمي إلى المهارات التي تخلق القدوة بما هي كذلك - وتعدد الفضائل الأربع الأساسية في هذه المرحلة. لكن بدرجات مختلفة - بالطبع - من الصعود. ولكي يُسهل فريريوس صعود النفس فإنه يشدد على ممارسات الزهد، كالامتناع عن أكل اللحم الطازج، وعدم الزواج (الفردية) والامتناع عن مشاهدة العروض المسرحية ... الخ. وتحتل الديانة الإيجابية مكاناً هاماً في فلسفته. وعلى حين أنه أصدر تحذيراً من سوء استخدام

الغيبيات وغير ذلك من خرافات (التي قبلها هو وسمح بها في ذاتها، طالما أنه كان يؤمن بدراسة الشياطين أو العفاريت Demonology). في الوقت ذاته قدّم مساعدة للديانة الشعبية والتقليدية، جاعلاً من الأساطير الوثنية، تمثلات مجازية للحقيقة الفلسفية. وكان يصر على أهمية الأعمال، مؤكداً أن الله لا يكافيء الرجل الحكيم على كلماته وإنما على أعماله^(١). والرجل التقى حقاً لا يقيم الصلوات ولا يقدم القرابين إلى الأبد، بل يمارس تقواه في أفعاله: فالله لا يقبل الإنسان لسمعته، أو للصيغ الفارغة التي يستخدمها، وإنما للحياة طبقاً لما يعلنه^(٢).

ولقد كتب «فرفرئوس» أثناء إقامته في صقلية خمسة عشر كتاباً ضد المسيحيين، ولقد أحرقت هذه الأعمال الخلافية في عام ٤٤٨ م إبان حكم الأباطرة فالنتينيان الثالث، وتيودورس الثاني، ولم يصلنا منها سوى شذرات فحسب، ولا بد لنا أن نعتمد اعتماداً كبيراً على كتابات المسيحيين لنستشهد بها على خط الهجوم الذي أخذ به «فرفرئوس» (ولقد كتب الردود عليه - ضمن آخر - «ميثوديوس» ويوزيوس القيصري). ويقول القديس أوغسطين إنه لو كان فرفرئوس يحب الحكمة حقاً ولو أنه عرف يسوع المسيح: «فلتؤنوا بالمسيحية»^(٣). ويبدو أن هذه العبارة ليست شهادة حاسمة على أن فرفرئوس كان بالفعل مسيحياً أو حتى متنعصراً Catechumen، لأن أوغسطين لا يقدم شهادة أبعد من ذلك، تجعله ينظر إلى فرفرئوس على أنه مرتد. فعلى الرغم من أن سقراط التاريخي يؤكد أن «فرفرئوس» تخلى عن المسيحية، وينسب رده إلى سخطه الفيلسوف ونقمته بسبب اعتداء بعض المسيحيين عليه. في قيصرية^(٤) في فلسطين^(٥) ويبدو أننا لن نستطيع أن نصل إلى يقين مطلق عما إذا كان «فرفرئوس» قد اعتنق يوماً الديانة المسيحية؛ فلم يقتبس عنه أحد

(١) Ad Marc. 16.

(٢) Ad Marc. 17.

(٣) De Civit. Dei. 10, 280 - Euseb. Hist. Ecc. 6, 19, 5.

(٤) قيصرية.. Caesarea مدينة قديمة كانت عاصمة فلسطين في عهد الرومان تقع على ساحل البحر الأبيض إلى الجنوب من حيفا. بناها هيرودس الكبير (٢٢ - ١٠ ق.م). وينسب إليها يوزيوس الذي ورد اسمه فيما سبق (المترجم).

(٥) Higl Eccl. 3, 23, (P. G. 67, 445).

قوله إنه اعتنق المسيحية ذات يوم. لقد أراد فريريوس أن يمنع المثقفين من أن يتحولوا إلى المسيحية، كما حاول أن يبين أن الديانة المسيحية ديانة غير منطقية مشينة مليئة بالمتناقضات ... الخ. كما حاول أن يهاجم بصفة خاصة الكتاب المقدس والتفسيرات المسيحية ومن الممتع أن نلاحظ استباقه «للنقد الأعلى» مثلاً بإنكاره لأصالة «سفر دانيال» - وإعلانه أن نبوءات هذا السفر بأكمله: تكهنات غير صحيحة. وأن الأسفار الموسوية الخمسة لم يكتبها موسى. مشيراً إلى التناقضات الظاهرة وعدم الاتساق في الأناجيل ... الخ. كما كانت ألوهية المسيح هدفاً لهجوم خاص، مقدماً العديد من الحجج ضد هذه الألوهية وضد عقيدة المسيح^(١).

(١) لم ير فريريوس في المسيحية سوى الغموض وعدم الاتساق وانعدام المنطق، والكذب، وسوء استخدام الثقة، والغباء على نحو ما جاء في أعماله.

(Pierie de labriolle, Lu Réaction Paiénne P. 286. 1934).

«الفصل السادس والأربعون»

«مدارس أخرى للأفلاطونية المحدثة»

أولاً: المدرسة السورية

الشخصية الرئيسية في المدرسة السورية للأفلاطونية المحدثة هو يامبليخوس Iamblichus (توفي حوالي ٣٣٠ ميلادية) تلميذ فريريوس . وقد سار «يامبليخوس» بالأفلاطونية المحدثة شوطاً بعيداً حتى ضاعف أعضاء الموجودات التصاعدية مع أهمية السحر والشعوذة والإيمان بالقوى الخفية بصفة عامة.

١١} كان الميل إلى مضاعفة الوجود الهيراركي التصاعدي موجوداً في الأفلاطونية المحدثة منذ بدايتها نتيجة للرغبة في التشديد على تعالي الإله الأعظم والنأى بالله عن الاحتكاك بأي شيء في العالم الحسي. لكن على الرغم من أن أفلوطين احتفظ بهذا الميل داخل الحدود المعقولة، فإن يامبليخوس ركّب له جناحين. وهكذا فإنه يؤكد أنه يوجد فوق الواحد عند أفلوطين واحد آخر، يتجاوز جميع التحفظات أياً كانت، ليقف فيما وراء الخير^(١). وهذا الواحد الذي يعلمو على جميع المحمولات أو أية إفادة من جانبنا - فيما عدا القول بالوحدة - هي بالتالي أعلى من الواحد عند أفلوطين الذي يتحد مع الخير في هوية واحدة. وعن الواحد يصدر عالم الأفكار أو المثل أو الموضوعات العقلية. ومن هذا العالم من جديد يصدر عالم الموجودات التصويرية^(٢) - التي تعتمد على النوس، الأقنوم المتوسط والصانع، رغم أنه لا يبدو أن يامبليخوس كان راضياً عن هذا التعقيد. لكن لكي يميز أبعاد أعضاء العالم المرنئي^(٣). وتحت العالم المرنئي. توجد النفس فوق الأروحية. ومن هذه النفس تصدر النفسان الأخريان. أما بالنسبة لآلهة الديانة الشعبية، و«الأبطال»، - مع مجموعة

Damasc. Dubit. 43.

(١)

Procl. in Tim. 1308. 21d.

(٢)

Procl. in Tim. 1308. 21ff. d. Damasc. Dubit. 54.

(٣)

الملائكة والشياطين، فهي تنتمي إلى العالم. ولقد حاول يامبليخوس ترتيبها طبقاً للأعداد. لكن على الرغم من أن يامبليخوس حاول أن يقسم هذا التخطيط الرائع بواسطة العقل النظري، فإنه يتمسك بالطابع الفطري المباشر، لمعرفتنا بالآلهة، التي نجعلنا في الحال مع الدافع النفسي الفطري نحو الله.

٢١| الاهتمام الديني عند يامبليخوس ظاهر في نظريته الأخلاقية. فبعد أن قُبِلَ تفرقة فرربوس بين الفضائل السياسية والتطهيرية، والنموزجية، واصل السير ليدخل بين الفضيلتين الأخيرتين: الفضائل النظرية التي بواسطتها تتأمل النفس النوس Nous بوصفه موضوعاً وترى مسار الأنظمة من المبدأ النهائي. وبواسطة الفضائل النموزجية فإن النفس توحد نفسها مع النوس محل الأفكار والعلّة الأولى لجميع الأشياء. وأخيراً فوق هذه الأنواع الأربعة من الفضيلة تقف الفضائل الكهنوتية التي عندما تمارسها النفس فإنها تنجذب إلى الاتحاد بالواحد. (هذه الفضائل من ثم تسمى العناية الإلهية). وكما أنه ينبغي علينا أن ننظر إلى الوحي الإلهي لكي نتبين وسيلة الدخول في وحدة مع الله، فإن الكاهن أعلى من الفيلسوف والتطهر من الحسية والشعوذة والمعجزات والغيبيات، تلعب دوراً مهماً في مذهب يامبليخوس.

ثانياً: مدرسة براجمة

مدرسة براجمة أسسها أيديسيوس Aedesius تلميذ يامبليخوس، وهي تتميز أساساً باهتمامها بالسحر والشعوذة وباستعادة مذهب تعدد الآلهة. وهكذا نجد أنه على حين أن ماكسيموس أحد معلمي الامبراطور جوليان اهتم اهتماماً خاصاً بالسحر والشعوذة، فإن «سالمستوس» كتب كتاباً عن «الآلهة والعالم» كدعاية لمذهب تعدد الآلهة. بينما نجد معلم البيان «ليونيوس» معلم آخر للامبراطور جوليان، كتب ضد المسيحية، كما فعل ذلك أنصار «أيبوتايوس» السارديسي. ولقد تربى الامبراطور جوليان (٣٢٢ - ٣٦٣) على أنه مسيحي فإنه يصبح وثناً. وخلال حكم الامبراطور جوليان القصير (٣٦١ - ٣٦٣) كشف هو نفسه أنه معارض متعصب للمسيحية. وأنه نصير لمذهب تعدد الآلهة؛ جمع ذلك مع نظريات الأفلاطونية المحدثة التي اعتمد فيها كثيراً على يامبليخوس؛ فهو مثلاً يؤول عبادة

الشمس طبقاً لفلسفة الأفلاطونية المحدثة بأن يجعل من الشمس الوسيط بين العالمين المعقول والمحسوس^(١).

ثالثاً: مدرسة أثينا

في مدرسة الأفلاطونية المحدثة في أثينا ازدهر اهتمام لإحياء كتابات أرسطو. كما ظهر بالطبع اهتمام بأفلاطون. وهو اهتمام ظهر في شروح كتاب النفس De Anima لأرسطو التي كتبها «بلوتارك»، في الأثيني، وهو ابن نسطوريوس (وقد توفي حوالي ٤٣١/٤٣٢ م) - وفي شروح على «الميتافيزيقا» التي كتبها (سيريانوس توفي عام ٤٣٠ م) الذي كان خليفة بلوتارك في رئاسة المدرسة في أثينا. غير أن سيريانوس لم يكن مؤمناً باتفاق أفلاطون وأرسطو، بل على العكس فإنه لم يأخذ دراسة فلسفة أرسطو فقط كتمهيد لدراسة أفلاطون - لكنه في شرحه على ميتافيزيقا أرسطو - دافع عن نظرية المثل الأفلاطونية ضد هجمات أرسطو، مدركاً بوضوح الفرق بين الفيلسوفين في هذه النقطة. وهذا لم يمنعه من أن يحاول أن يبين الاتفاق بين أفلاطون، والفيشاغوريين، والأورفيين. والكتابات الكلدانية. وقد خلفه «دمسقيوس» وهو يهودي من أصل سوري الذي كتب عن الرياضيات.

وبرقلس Proclus (٤١٠ - ٤٨٥)^(٢) أعظم أهمية من هؤلاء جميعاً، وقد ولد في القسطنطينية، لكنه كان باحثاً وفيلسوفاً أثينياً لعدة سنوات. وكان رجلاً لا يكل من التعب، وعلى الرغم من أن معظم مؤلفاته قد فقدت فلا تزال لدينا شروحه على محاورات «طيمائوس» و«الجمهورية»، و«بارمنيدس»، و«القبيادس الأولى» و«أقراطيلوس». وبالإضافة إلى هذه الأعمال هناك «لاهوت أفلاطون» و«عن الشكوك العشرة حول العناية الإلهية»، «أركان اللاهوت». وكتاب بعنوان «فن العناية الإلهية والقدر»، و«حول الشكوك العشرة في العناية الإلهية» و«حول جوهر الشر». ولقد ضاعت أصول هذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة ولم يبق لنا سوى الترجمة اللاتينية التي قام بها وليم مويربك. كان برقلس على

Julian, Or. 4.

(١)

(٢) يرسم أحياناً بالألف فيقال: «أبرقلس»، لكننا آثرنا حذف الألف للتخفيف، وهكذا فعل معجم «أعلام الفكر الإنساني» الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة عام ١٩٨٤ راجع ص ٩٥٩ (المترجم).

علم واسع بفلسفتي أفلاطون وأرسطو، وبالسابقين عليه من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة. وقد أضاف برقلس إلى معرفته الواسعة اهتماماً كبيراً وحامساً لكل أنواع المعتقدات الدينية، والخرافات، والممارسات العملية، بل حتى الإيمان أن يتلقى وحياً وأنه تجسيد جديد «لنيقوماخوس» أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة. ومن ثم فإن الثروة الهائلة من المعلومات والمعارف تحت تصرفه، وأنه حاول أن يضم جميع العناصر، بحذر، في مذهب واحد متناسق، وهي مهمة جعلتها قدرته الجدلية أمراً سهلاً. وقد أكسبه ذلك شهرة بأنه أعظم أسكولائي في العالم القديم، من حيث إنه جمع قدرته الجدلية وعبقريته في التنسيق الدقيق الذي أضفاه على نظريات تلقاها من الآخرين^(١).

الدافع الأساسي في التنسيق الجدلي عند برقلس هو التطور الثلاثي، ومن المؤكد أن يامبليخوس استخدم هذا المبدأ، إلا أن برقلس استخدمه بدقة جدلية ملحوظة، وجعله المبدأ المسيطر من سير الموجودات من الواحد أي في صدور ترتيب الموجود من السبب الأعلى سفلًا حتى أعظم مرحلة دنيا. والنتيجة هي أن الوجود الذي تقدم يشبهه من ناحية علة أو مصدر الصدور، ولا يشبهه من ناحية أخرى. من حيث إن الوجود الذي تقدم يشبه مصدره، يُنظر إليه على أنه وجود يتحد إلى حد ما مع مبدئه، إنه فقط بفضل الاتصال الذاتي بالآخر تتم عملية السير. ومن ناحية طالما أن هناك عملية سير، فلا بد أن يكون هناك شيء ليس متحداً مع المبدأ بل مختلفاً معه. ومن ثم فهناك في الحال لحظتان للتطور: اللحظة الأولى هي البقاء في المبدأ بفضل الهوية الجزئية. واللحظة الثانية هي لحظة الاختلاف، بفضل عملية السير الخارجي. غير أنه في كل وجود يتقدم هناك نزعة طبيعية نحو الخير، وبفضل الطابع التاريخي الدقيق لتطور الموجودات وهذه النزعة الطبيعية نحو الخير تعني العودة إلى مصدر الفيض المباشر من جانب الوجود الذي يفيض أو يتقدم. وهكذا يميز برقلس ثلاث لحظات في التطور: (١) لحظة البقاء في المبدأ.

(١) يقدم برقلس في شروحه على إقليدس معلومات كثيرة قيمة عن الأفلاطونية، والأرسطية، والأفلاطونية المحدثة، ومواقف أخرى في الفلسفة الرياضية (ed. Friedlein, Laprig, 1873).

(٢) لحظة السير أو الخروج من المبدأ. (٣) لحظة العودة إلى المبدأ. وهذا التطور الثلاثي، أو التطور عبر ثلاث لحظات يسيطر على سلسلة الصدور أو الفيض بأسرها^(١). المبدأ الأصلي لعملية التطور كلها هو الواحد الأول^(٢). ولابد أن تكون هناك علة للموجودات. وليست العلة هي نفسها النتيجة (أو المعلول). ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نسمح بأن ترتد إلى ما لا نهاية، ولهذا لابد أن تكون هناك علة أولى منها تخرج كثرة الموجودات «كما تنفرع الفروع عن الجذر»، بعض الوجود أقرب إلى العلة الأولى، وبعضه الآخر بعيد عنها. وفضلاً عن ذلك فلا يمكن أن يكون سوى علة أولى واحدة فحسب، لأن وجود الكثرة هو باستمرار ثانوي بالنسبة للوحدة^(٣). وهذه لابد أن تكون موجودة ما دمتنا مضطرين منطقياً «لأن نرد الكثرة كلها عائدين إلى الوحدة، وأن نرد جميع النتائج إلى العلة المطلقة، وكل الخير بشارك في الخير المطلق، ومع ذلك فالواقع أن المبدأ الأول، يجاوز محمولات الوحدة، والعلة، والخير، تماماً مثلما أنه يجاوز الوجود ويتعالى عليه. وينجم عن ذلك أننا لسنا مؤهلين لأن نحمل أي شيء حملاً إيجابياً على المبدأ المطلق: فنحن نستطيع فقط أن نقول عالم ليس هو، وأن نتحقق أنه يقف أعلى من كل تفكير منطقي وحمل إيجابي، فهو لا يوصف ولا يحيط به شيء.

من الواحد الأول تصدر الواحدات الأخرى التي ينظر إليها رغم ذلك على أنها آلهة عليا لا يحيط بها شيء، وهي مصدر النعمة الإلهية، ومصدر الخير وهي التي تحمل عليها. ومن الوحدات Henads تصدر دائرة النوس التي تنقسم انقساماً فرعياً إلى دائرة الوجود ودائرة الحياة. ودائرة العقل (قارن يامبليخوس) والدوائر هنا تناظر على التوالي تصورات الوجود، والحياة، والفكر^(٤). ولما لم يقتنع برقلس بهذه التقسيمات فقد أدخل تقسيمات فرعية في كل دائرة من هذه الدوائر للنوس. وينقسم الوجودان الأوليان انقسامات فرعية إلى ثلاثة مثلثات، والثالث إلى سبع سبعات ... وهكذا.

Instit. Theol. 30ff. Theol. Plat2, 4, 3, 4, 4, I.

(١)

Instit. Theol. 4.6 . Theol. Plat. 2, 4.

(٢)

Instit. Theol. 11.

(٣)

Theol. Plat 3, 14, 4, I.

(٤)

وأسفل الدائرة العامة للنوس توجد دائرة النفس التي هي المتوسط بين العالمين: ما فوق الحسي والحسي، وهو يعكس العالم الأول كنسخة منه وهو يصلح كنموذج للأخير. ودائرة النفس هذه إنما تنقسم أقساماً فرعية إلى ثلاث دوائر فرعية: دائرة النفوس الإلهية، ودائرة النفوس الشيطانية، ودائرة الأنفس البشرية. وكل دائرة فرعية تنقسم من جديد انقساماً فرعياً: وتظهر الآلهة اليونانية في دائرة الأنفس الإلهية. لكن يوجد الاسم نفسه في مجموعات مختلفة تبعاً للجوانب المختلفة أو الوظائف المختلفة للإله الذي نتحدث عنه. إذ يبدو أن برقلس قد وضع ثلاثة أوجه لزيوس ودائرة الأرواح الشيطانية تصلح جسراً بين الآلهة والناس، وهي تنقسم انقساماً فرعياً إلى: الملائكة، الشياطين، الأبطال.

العالم، ذلك الكائن الحى، شكلته الأرواح الإلهية وهي التي تقوده. وهو لا يمكن أن يكون شراً، كلا ولا يمكن أن تكون المادة نفسها شراً، طالما أننا لا نستطيع أن ننسب الشر إلى ما هو إلهي. ينبغي بالأحرى أن ننظر إلى الشر على أنه نقص لا يمكن أن ينفصل عن المراتب الدنيا في هيراركية الوجود^(١).

ويصر برقلس على أنه في عملية الفيض هذه فإن العلة المنتجة تظل هي نفسها دون أن تتغير. وهي تحقق بالفعل دائرة الوجود التابع، وهي تفعل ذلك بلا حركة ودون أن تُفقد، محتفظة بماهيتها الخاصة، «فلا هي تتحول إلى نتائجها ولا هي تعاني أي تناقص». ومن ثم فالنتائج لا يظهر نتيجة للانقسام الذاتي للمنتج ولا نتيجة لتحويله. وبهذه الطريقة حاول «برقلس» - مثل أفلوطين. أن يسلك طريقاً وسطاً بين «الخلق من العدم» من ناحية، والواحدة الحقة أو وحدة الوجود الحقيقية من ناحية أخرى. لأنه على حين أن الوجود الناتج لا هو قد تغير ولا هو قد تناقص خلال إنتاج الوجود الثانوي أو التابع من داخل ذاته^(٢).

وعلى أساس مبدأ لا يبلغ الشبيه إلا الشبيه، فإن برقلس ينسب إلى النفس البشرية ملكة فوق التفكير تصل بواسطتها أن تصل إلى الواحد. تلك هي ملكة التوحيد التي تبلغ المبدأ المطلق في حالة الجذب الصوفي. وبرقلس - مثل فريريوس، وبامبليخوس،

Theol. Plat. 1.17. in Remp. 1,37,17 ff.

(١)

Instit. Theol. 27.

(٢)

وسيريانوس، وآخرون، ينسب إلى النفس جسماً أثرياً يتألف من النور، وهو وسط بين المادي واللامادي وهو لا يمكن أن يفنى. ويعيون هذا الجسم الأثيري تستطيع النفس أن تدرك التجليات الإلهية. ومن خلال مراتب الفضيلة المختلفة تستطيع النفس أن تعتقد (كما هي الحال عند يامبليخوس إلى وحدة الجذب الصوفية مع الواحد الأول) ويفرق برقلس بين ثلاث مراحل عامة في صعود النفس: الحب Eros والحقيقة، والإيمان. والحقيقة تقود النفس إلى ما وراء حب الجميل، وتملؤها معرفة بالواقع الحقيقي. بينما يعتمد الإيمان على الصمت الصوفي إما الموجود الذي لا يمكن وصفه أو الإحاطة به.

خلف مارينوس Marinus برقلس في رئاسته المدرسة وهو مواطن من ساماريا Samaria ولقد تميّز مارينوس في الرياضيات، من خلال تأويله الهاديء المعتدل لأفلاطون فهو، مثلاً، يصر في شرحه على محاوره «بارمنيدس» على أن الواحد، يشير إلى أفكار لا إلى آلهة، غير أن ذلك لم يمنعه من متابعة التيار المعاصر الذي يعزو أهمية كبيرة إلى الخرافات الدينية. وفي قمة سلّم الفضائل يضعها. ولقد خلفه في الرئاسة «إيزدورس» Isidorus..

وأخر الرؤساء الأثينيين هو دمسقيوس Damascius (ترأس المدرسة من ٥٢٠م) الذي علّمه مارينوس الرياضيات. ولقد انتهى إلى أن العقل البشري لا يمكن أن يفهم العلاقة بين الواحد والموجودات الناتجة. دمسقيوس اعتبر النظر البشري - فيما يبدو - غير قادر على بلوغ الحقيقة فعلاً. فجميع الألفاظ التي نستخدمها في هذا السياق، «العلّة»، و«المعلول»، و«العمليات» أو «المسار»... الخ ليست إلا تشبيهات مجازية ولا تعبر عن الواقع الفعلي الصحيح^(١). ولما كان من ناحية أخرى ليس مستعداً أن يهجر النظر العقلي فقد أعطى السيطرة الكاملة «للتبصيرية» Theosophy^(٢) «التصوف»، و«الخرافة».

Dubit, 38. 1, 79, 20ff. 41, I 83ff. 107. I, 278, 24f.

(١)

(٢) تطلق عادة على كل نظرية تخلط الفلسفة بالتصوف، وترى أن معرفة الله والأشياء المقدسة تستمد من الحياة الروحية فأساسها ديني، وتعد الأفلاطونية المحدثة والغنوصية من بين المذاهب التبصيرية (المترجم).

هناك تلميذ شهير لدمسقيوس هو «سيملبقوس» الذي كتب شروحاً قيمة على كتب أرسطو: «المقولات»، «الطبيعيات»، في «السما»، في «النفس»؛ وكانت شروحه على «الطبيعيات» ذات قيمة خاصة خصوصاً ما احتوت عليه من شذرات عن الفلاسفة قبل سقراط.

في عام ٥٢٩ حرم الامبراطور جوستينيان تعليم الفلسفة في أثينا، فذهب «دمسقيوس»، مع سيملبقوس، وخمسة أعضاء آخرين من مدرسة الأفلاطونية الحديثة، إلى فارس، حيث استقبلهم الملك كسرى أنوشروان. غير أنهم في عام ٥٣٣ قفلوا راجعين إلى أثينا وهم يحملون شعوراً بالاستياء والإحباط من وضع الثقافة في فارس؛ ويبدو أنه لم يبق أحد من الأفلاطونيين المحدثين الوثنيين على قيد الحياة بعد منتصف القرن.

رابعاً: مدرسة الإسكندرية

١١ كانت مدرسة الأفلاطونية المحدثه في الإسكندرية هي مركز البحث في قسم العلوم الخاصة، وفي الجهود التي بذلت لشرح كتب أفلاطون وأرسطو. ومن هنا فقد كتبت «هيباثيا Hypathia» (وقد اشتهرت بمقتلها عام ١٥٤ الذي ارتكبته جماعة من الغوغاء المتعصبين المسيحيين)^(١). عن الرياضيات والفلك، ويقال إنها حاضرت في أفلاطون وأرسطو. في حين أن «أسكبيودوتوس» السكندري^(٢) (في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي) الذي أقام بعد ذلك في أفردودسياس في كاريا Caria فقد درس العلم، والطب، والرياضة، والموسيقى.

(١) ليس صحيحاً أن الذين ارتكبوا هذه الجريمة البشعة هم «جماعة من الغوغاء المتعصبين»... الخ كما يقول المؤلف، وإنما الصحيح أنهم جماعة من رهبان صحراء النظرون خرجوا من كنيسة قيصرين - بعد أن انتظروا «هذه العذراء المتواضعة بارعة الجمال» - بعد الانتهاء من محاضراتها. فنزحوا ثيابها، وتقدم بطرس قاريء الصلوات في الكنيسة وقام بذبحها! - طالع قصتها بالتفصيل كتابنا «نساء... فلاسفة» ص ٢٧٢ وما بعدها مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) كان عالماً وطبيباً ورياضياً في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي، اشتهر باعتدال آرائه، مع أنه لم يكن متحرراً تماماً من الاعتقاد الصوفي في المعجزات - راجع الدكتور محمد علي أبو ريان «تاريخ الفكر الفلسفي» المجلد الثاني «أرسطو والمدارس المتأخرة» - دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٠ - ص ٣٥٠ (المترجم).

وهناك أيضاً «أمونيوس»^(١) و«أوليمبيدورس»^(٢) و«يوحنا الفيلبوني»^(٣) وآخرون ممن قدموا شروحاً على مؤلفات أفلاطون وأرسطو. وكانت المدرسة في شروحها توجه انتباهاً خاصاً على كتب أرسطو المنطقية. يمكن أن نقول عن هذه الشروح بصفة عامة إنها كانت متوسطة الجودة، وتكشف عن رغبة من جانب أصحابها لتقديم تفسير طبيعي على الكتب التي تقوم بشرحها. أما الاهتمامات الميتافيزيقية والدينية فقد انسحبت من الصدارة إلى الوراء، ومضاعفة الموجودات المتوسطة، التي تميز بها يامبليخوس وبرقلس، ثم التخلي عنها، ولم تلق نظرية الجذب الصوفي سوى أقل انتباه. بل حتى أسكبيودوتوس التقى الورع الذي كان يميل إلى حد ما إلى التصوف، والذي كان تلميذاً لبرقلس، تجنب ميتافيزيقا الأخير المعقدة والتي كانت على جانب عال من الفكر النظري.

{٢} إن ما يميز مدرسة الأفلاطونية المحدثة السكندرية هو علاقتها بالمسيحية بمفكري مدرسة السؤال والجواب الشهيرة. وكان من نتيجة التخلي عن التطرف أو الغلو النظري عند «يامبليخوس»، و«برقلس»، أن مدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية فقدت بالتدريج طابعها الوثني، وأصبحت بالأحرى مؤسسة فلسفية «محايدة». ولما كان المسيحيون يهتمون بالمنطق والعلم فقد التقى بهم الوثنيون، إن قليلاً أو كثيراً، على أرض مشتركة. ولقد كان هذا الترابط المتنامي للمدرسة مع المسيحية هو الذي جعل من الممكن مواصلة الفكر الهليني في القسطنطينية. (هاجر اسطفانوس السكندري إلى القسطنطينية، وهناك شرح أفلاطون وأرسطو في الجامعة في النصف الأول من القرن السابع في عهد الامبراطور هرقل أي بعد قرن من إغلاق الامبراطور جوستينيان لمدرسة أثينا). وهناك مثال على العلاقة الوثيقة بين الأفلاطونية المحدثة وبين مسيحي الإسكندرية - هو حياة سينسيوس القورينائي - تلميذ هيباثيا الذي أصبح أسقفاً عام ٤١١ ميلادية. ومثال صارخ آخر هو تحول يوحنا الفيلبوني إلى المسيحية. وبعد أن تحول كتب كتاباً ضد تصور برقلس

(١) كان تلميذاً لبرقلس وعلم في الإسكندرية، كشارح ومفسر لكتب أفلاطون وأرسطو - د. أبو ريان المرجع السابق في الصفحة نفسها (المترجم).

(٢) كان تلميذاً لأمونيوس اشتغل بتعليم الفلسفة بالإسكندرية (المرجع السابق) {المترجم}.

(٣) كان تلميذاً لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سيمبلقوس والأفلاطونية المحدثة لقولها بقدوم العالم ودافع عن حدوث العالم وخلقه المرجع السابق (المترجم).

عن أزلية العالم، ودعّم وجهة نظره بالالتجاء إلى محاورة «طيمائوس» لأفلاطون التي كان يؤولها على أنها تقول بالخلق في الزمان. كما أخذ «يوحنا» أيضاً بوجهة النظر التي تقول إن أفلاطون استمد حكمته من الأسفار الموسوية.. وربما ذكر المرء أيضاً نيمسيوس Nemeseius، أسقف إيميسا في فينيقيا، الذي تأثر بمدرسة الإسكندرية.

٣١ لكن إذا كانت الأفلاطونية المحدثة قد مارست تأثيراً عميقاً على المفكرين المسيحيين، فمن الصواب أيضاً أن نقول إن المفكرين المسيحيين لم يكونوا بلا تأثير على الفلاسفة غير المسيحيين. ويمكن أن نرى ذلك في حالة «هيراكليس» السكندري الذي حاضر في الإسكندرية ابتداء من عام ٤٢٠ ميلادية. ولقد أبدى هيراكليس تعاطفاً مع الأفلاطونية المتوسطة أكثر من الأفلاطونيين السابقين عليه، فقد أهمل التسلسل التصاعدي للموجودات عند أفلوطين الذي أفرط فيه يامبليخوس وبرقلس، ولم يسمح إلا بوجود واحد يعلم الوجود الأرضي وهو وجود الصانع. لكن ما هو مشير بصفة خاصة هو تأكيد هيراكليس أن الصانع خلق الأشياء عن عدم خلقاً إرادياً^(١). وإن كان قد رفض الخلق في الزمان. غير أن ذلك لا ينفي الاحتمال الكبير للتأثير المسيحي، لا سيما أن القدر Fate عنده لا يشير إلى حتمية آية، وإنما إلى نتائج معينة لأفعال الإنسان الحرة. وهكذا فإن التضرع بالصلاة والعناية الإلهية لا يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل^(٢). وأصبحت نظرية الضرورة أو القدر أكثر انسجاماً مع التمسك المسيحي بالحرية البشرية من ناحية، وبالعناية الإلهية من ناحية أخرى.

خامساً: الأفلاطونيون المحدثون في الغرب اللاتيني

من الصعب أن يكون هناك مبرر يجعل المرء يتحدث عن «مدرسة» للأفلاطونية المحدثة في الغرب اللاتيني. غير أن هناك خاصية مشتركة بين أولئك المفكرين الذين يصنّفون عادة على أنهم الأفلاطونيون المحدثون في «الغرب اللاتيني». وأن الجانب النظري في الأفلاطونية المحدثة لم يعد واضحاً بينما جانب التعليم قد أخذ مركز الصدارة. وهم بترجماتهم للأعمال اليونانية إلى اللغة اللاتينية وشروحهم على مؤلفات أفلاطون

Phot. 460 b 23 ff, 461 b, 6, ff.

(١)

Phot. 465 a 16 ff.

(٢)

وأرسطو، وكذلك شروحهم على مؤلفات الفلاسفة اللاتين. التي ساعدت على انتشار دراسة الفلسفة في العالم الروماني، كما شيدت في الوقت نفسه جسراً عبرت عليه الفلسفة القديمة إلى العصور الوسطى. وهكذا لمجد خلقيدس في النصف الأول من القرن الرابع (الذي كان - أو أصبح - مسيحياً) - يقدم ترجمة لاتينية لمحاورة «طيماسوس» لأفلاطون ويكتب لها شرحاً باللغة اللاتينية - من الواضح أنه اعتمد فيه على شرح «بوزيدنيوس» (مستفيداً بالكتابات الوسيطة) - وهذه الترجمة وشرحها كانت مفيدة للغاية في العصور الوسطى^(١). وفي نفس القرن ترجم «ماريوس فكتورنيوس» الذي أصبح مسيحياً عندما تقدم به السن «المقولات» و«كتاب العبارة» لأرسطو. و«إيساغوجي» لفرفوريوس، وبعض مؤلفات فلاسفة الأفلاطونية المحدثة. كما كتب أيضاً شروحاً على كتاب المواضيع Topics لشيثرون، وفي «الاختراع»، كما أُلّف كتباً أصلية عن «التعريف» و«القياس الشرطي»... الخ وبوصفه مسيحياً فقد كتب بعض المؤلفات اللاهوتية التي بقى لنا جانب كبير منها. (ولقد تأثر القديس أوغسطين بماريوس فكتورنيوس). وربما ذكر المرء أيضاً «فيتيوس أجونيوس بريتكستاتوس» (توفي عام ٣٨٤) الذي ترجم صياغة ثيمستوس لكتاب «التحليلات» لأرسطو؛ وكذلك «ماكروبيوس» (ويبدو أنه أصبح مسيحياً في سنواته المتأخرة) الذي كتب «ساتورن Saturnalia» عن كوكب زحل - وكذلك شرحاً على كتاب شيثرون «حلم سكيبيون» حوالي عام ٤٠٠ ميلادية. وتظهر في هذا الشرح نظريات الأفلاطونية المحدثة في الصدور أو الفيض، ويبدو أن «ماكروبيوس» استفاد من شروح «فرفوريوس» على محاورة «طيماسوس» التي كانت هي نفسها قد استفادت من شروح «بوزيدنيوس»^(٢). وفي فترة مبكرة من القرن الخامس كتب «مارتيانوس كابيلا» كتابه (لا

(١) لما كان هذا الكتاب يحتوي على ملخصات من محاورات أفلاطون الأخرى، كما يتضمن كذلك ملخصات ونصوصاً وآراء من الفلاسفة الإغريق الآخرين لهذا فقد كان خلقيدس عندما وصلنا إلى القرن الثاني عشر الميلادي أحد المصادر الرئيسية لمعرفةنا بالفلسفة اليونانية.

(٢) لما كان «ماكروبيوس» قد أدخل في أفكاره الشارحة كفكرة الفيض والأعداد الرمزية تدرج الفضائل عند أفلوطين، بل حتى تعدد الآلهة فقد أصبح الكتاب «بالفعل نتاجاً توفيقاً لوثنية الأفلاطونية المحدثة». (Mauixce De Wulf, Hist. Med. Phil. I p. 79. Trans. E. Messenger, Ph. D. Longmans 3 rd Eng. edit. (935).

يزال باقياً) عن فقه اللغة الذي كان مقروءاً جداً في العصور الوسطى. (وقد قام على شرحه رمجوس الأوكسيري) وهذا الكتاب الذي هو أشبه بدائرة معارف تدريس كل فن من الفنون السبعة الحرة، وكان ذلك على جانب كبير من الأهمية خلال العصور الوسطى حيث كانت الفنون السبعة الحرة أساساً للتربية: الثلاثيات Trivium^(١) و الرباعيات Quadrivium^(٢).

غير أن أهم من هؤلاء الذين ذكرناهم جميعاً هو بؤتيوس المسيحي (٤٨٠ - ٥٢٤ ميلادية) الذي درس في أثينا وتولى منصباً رفيعاً إبان حكم الملك تيودور - أحد الملوك القوطيين ملك أسترو وجوتيس لكنه في نهاية حياته حكم عليه بالإعدام لاتهامه بالخيانة، بعد أن وضع فترة في السجن، وهي الفترة التي كتب فيها كتابه الشهير «عزاء الفلسفة» وقد يبدو من المناسب أكثر أن نعالج فلسفة بؤتيوس بوصفها مدخلاً للعصر الوسيط وسوف أكتفي هنا بأن أذكر بعض أعماله.

على الرغم من أن «بؤتيوس» كان يهدف إلى ترجمة كل كتب أرسطو إلى اللغة اللاتينية (De Intenpret. I, 2) مع تزويدها بالشروح. فإنه لم ينجح في إتمام مشروعه حتى النهاية، رغم أنه ترجم فعلاً: المقولات، وكتابي العبارة، والمواضيع (الطوبيقا)، والتحليلات (الأنالوطيقا) والحجج السوفسطائية. وربما ترجم كتباً أخرى إلى جانب «الأورجانون» طبقاً لخطته الأصلية، وإن كان ذلك غير مؤكد. كما ترجم «إيساغوجي» لفرفيوس. ومشكلة الكليات التي شغلت الفلاسفة في بداية العصور الوسطى تتخذ نقطة بدايتها من ملاحظات «فرفيوس»، و«بؤتيوس».

وإلى جانب تزويدنا بإيساغوجي (من ترجمة ماريوس فيكتورينوس) مع شرح مزدوج، شرح بؤتيوس أيضاً «المقولات» و«كتاب العبارة»، والطوبيقا، والأنالوطيقا، ويحتمل الحجج السوفسطائية، وكتاب «الطوبيقا» لشيشررون. وفي «مقدمته للقياس

(١) الثلاثيات Trivium المرحلة الأولى من الدراسة الجامعية في العصور الوسطى وتشتمل على النحو والبلاغة كالجدل (المترجم).

(٢) الرباعيات Quadrivium.. كان هذا يطلق في العصور الوسطى على أقسام الدراسات العليا وهو يشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك (المترجم).

الحملّي» و«القياس الحملّي» و«القياس الشرطي». و«القسمّة»، و«طويقا الفصل» وفي كتابه «عزاء الفلسفة» و«تأسيس علم الحساب»... الخ وفي الفترة الأخيرة من حياته كتب عدة كراسات لاهوتية.

بناء على هذا العمل الشامل الذي شمل الترجمة والشروح، فإن بؤتيوس يمكن أن يسمى الوسيط الرئيسي بين العصور القديمة والعصور الوسطى. «فهو آخر الرومان وأول الأسكولائيين»، كما قيل عنه. «وقرب نهاية القرن الثاني عشر كان القناة الرئيسية التي انتقلت الأرسطية بواسطتها إلى الغرب»^(١).

«الفصل السابع والأربعون»

« نظرة ختامية عامة »

عندما ننظر خلفنا إلى الفلسفة اليونانية وإلى العالم الإغريقي الروماني، على نحو ما لاحظنا بداياته الساذجة على شاطئ آسيا الصغرى؛ وكما رأينا القوة العقلية والذهن الشامل عند هيراقليطس أو بارمنيدس يصارع فقر اللغة الفلسفية العاجز.. كما تعقبنا نمو فلسفتين عظيمتين في العالم وهما فلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو. كما رأينا التأثير الواضح للمدرسة الرواقية، وشاهدنا تطور الجهود النهائية الخلاقة للفكر القديم، مذهب أفلوطين في الأفلاطونية المحدثة - بعد ذلك كله لا نملك إلا أن نعترف أننا أمام أحد الإنجازات العليا للجنس البشري. وإذا نظرنا بإعجاب في المعابد اليونانية في صقلية، والكاتدرائيات القوطية في العصور الوسطى، وفي الأعمال الفنية لفنان مثل «الفراجليكو»، أو «ميخائيل أنجلو» أو «رونص»، أو «فيلاسكوز» - ولو أننا قدّرنا أعمال شخص مثل «هوميروس» أو «دانتي» أو شكسبير أو جوته - فإن علينا أن نعترف بالفضل وأن نضفي إعجاباً مائلاً على كل ما هو عظيم في مملكة الفكر الخالص، وأن نعتبره واحداً من الكنوز العظيمة في تراثنا الأوروبي.

إن الجهد الذهني والمثابرة والسعي الدءوب هي بغير شك أمور مطلوبة لكي ننفذ إلى ثراء الفكر اليوناني، إلا أن أي جهد يبذل في محاولة فهم وتقدير فلسفة هاتين العبقريتين: عبقرية أفلاطون وعبقرية أرسطو - له جزاؤه فهو لا يمكن أن يكون جهداً ضائعاً إلا بمقدار ما يكون الجهد الذي يبذل في تقدير قيمة موسيقى بيتهوفن أو موتسارت أو جمال الكاتدرائية في شارتر Charters..^(١) وكذلك إعجابنا بالدراما اليونانية، وبالفن المعماري عند اليونان، وفن النحت اليوناني، والنصب التذكارية الباقية للعبقرية اليونانية ولمجد هيلاس.. Hellas..^(٢) غير أن هذا المجد سيكون ناقصاً بدون الفلسفة اليونانية. ولن نستطيع

(١) مدينة في شمال فرنسا مشهورة بكاتدرائيتها القوطية (المترجم).

(٢) الاسم القديم لليونان (المترجم).

تقدير ثقافة اليونان تقديراً تاماً ما لم نعرف شيئاً عن الفلسفة اليونانية. وربما ساعدنا في تقدير تلك الفلسفة، إذا ما ذكرت بعض الاقتراحات - في هذه الملاحظات الختامية، (ذكرنا بعضها بالفعل فيما سبق) - التي تتعلق بالطرق المختلفة التي يمكن أن نعالج بها الفلسفة اليونانية ككل.

١١ سبق أن ذكرتُ بالفعل - لا سيما في سياق الحديث عن الفلاسفة قبل سقراط - مشكلة الواحد والكثير، غير أن موضوع العلاقة بين الواحد والكثير، وطابع هذه العلاقة يمكن أن نتبينه خلال الفلسفة اليونانية كلها؛ كما نتبينه في الواقع خلال الفلسفة بأسرها، وذلك يرجع إلى حقيقة هي أننا نصادف الكثرة في التجربة بينما يحاول الفيلسوف أن يرى الكثرة بنظرة إجمالية، أن يصل بقدر المستطاع إلى نظرة شاملة للواقع Reality أعني أن يرى الكثرة في ضوء الواحد أو بمعنى ما أن يرد الكثرة إلى الواحد. وهذه المحاولة للتوجه نحو النظرة الإجمالية شديدة الوضوح عند الفلاسفة الكسمولوجيين السابقين على سقراط. وليس ثمة حاجة أن نعود إلى هذه النقطة من جديد، ويكفي أن نتذكر أن محاولتهم التوفيق بين الكثرة التي نصادفها في التجربة والواحد الذي يتطلبه الفكر، كان السعي إليها - في الأعم الأغلب - على المستوى المادي. رغم أننا رأينا الفيثاغورية، مثلاً، تفرق تفرقة أشد وضوحاً بين النفس والبدن، في حين أن تصور النوس Nous عند أنكساجوراس يتجه نحو التحرر من المادية.

وبمقدار ما نستطيع أن نتحدث عن السوفسطائية ونقول إنها شغلت نفسها على الإطلاق بهذه المشكلة، فإننا نقول إنها شددت على جانب التعدد (تعدد أساليب الحياة، وتعدد الأحكام، والآراء الأخلاقية) على حين أننا نرى أن جانب الوحدة هو الذي يتم التشديد عليه عند سقراط؛ بمقدار ما توضع كوحدة أساسية للأحكام الصحيحة للقيمة في ضوء واضح. غير أن أفلاطون هو، في الحقيقة، الذي أبرز ثراء المشكلة وتعقيداتها، كما تتمثل في: الكثرة العابرة للظواهر، معطيات التجربة، على نحو ما ترى في خلفية الحقائق الموحدة للمثل النمذجية، التي يدركها ذهن البشري في تصور، وهذا التأكيد للملكة المثالية للواقع تضطر الفيلسوف للنظر في مشكلة الواحد والكثير لا في مجال المنطق فحسب، بل أيضاً في مجال أنطولوجيا الوجود اللامادية. والنتيجة هي أن الوحدات اللامادية (وهي نفسها كثرة أو تعدد) يُنظر إليها في ارتباطها بالواحد، الواقع التركيبي للمجال المتعالي وللنموذج المطلق.

وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من جزئيات التجربة الحسية، كثرة الكسمولوجيين القدامى قد «رُفضت»، بالضبط بسبب خصوصيتها التي اعتبرت لا يمكن النفاذ إليها عن طريق الفكر التصوري - النفاذ إلى اللامتناهي، أو اللامتناهي، فإن كل العالم المادي يُنظر إليه على أن العقل أو الروح قد نظمته وطبعه بطابعه. وهناك من ناحية أخرى التي تركت Chorismos بين الواقع النموذجي والجزئيات العابرة، بينما لا يوجد جواب مقنع - في الظاهر على الأقل - للعلاقة الدقيقة بين النموذج والعلّة الفاعلة، حتى أنه على الرغم من أن أفلاطون أبرز تعقيدات المشكلة في بديل أكبر وتجاوز، بالقطع، مادية الفلاسفة السابقين على سقراط. لكنه فشل في تقديم أي حل للمشكلة وتركنا مع الثنائية. الواقع الحقيقي Reality من ناحية والواقع شبه الحقيقي أو عالم الصيرورة من ناحية أخرى؛ ولا حتى تأكيده على اللامادية التي جعلته يعلو على كل من بارمينيدس وهيراقليطس معاً، يمكن أن تكفي لتفسير العلاقة بين الوجود والصيرورة، أو العلاقة بين الواحد والكثير.

مع أرسطو نجد تحقيقاً أكبر من ثراء العالم المادي، فهو يحاول - رغم نظريته عن الصورة الجوهرية المحيطة - أن يصل إلى مركب ما من وقائع الواحد والكثير، وكثرة الأعضاء داخل النوع تتحد في امتلاك الصورة النوعية المشابهة رغم أنه لا توجد هوية عددية. ومن ناحية أخرى ففكرة Hylomorphism^(١) مكّنت أرسطو من تأكيد مبدأ موحد في العالم الأرضي، وتجنب في الوقت ذاته أية مبالغة أو إفراط بصدد الوحدة Unity، من شأنها أن تتعارض مع الكثرة الواضحة التي نلتقي بها في التجربة؛ وهو بذلك يزودنا بمبدأ للاستقرار ومبدأ آخر للتغير، وبذلك نصف كلاً من الوجود والصيرورة معاً؛ وفضلاً عن ذلك فإن المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو، أو العلة الغائية النهائية للكون، تصلح - إلى حد ما - كمبدأ للتوحيد والانسجام، فهو يُدرج كثرة الظواهر في وحدة عقلية؛ غير أن أرسطو من ناحية أخرى رغم عدم رضاه عن نظرية المثل عند أفلاطون، وإدراكه لضعفها، أدى به إلى رفض مؤسف، للنموذجية الأفلاطونية ككل. في حين أن تمسكه بالعلّة السغائية، واستبعاد واضح للعلّة الكونية الفاعلة يعني القول بثنائية نهائية بين الله وعالم مستقل.

(١) أي النظرية الفلسفية التي تقول إن المادة هي العلة الأولى في الوجود كما فعل كثير من فلاسفة اليونان الأول (الترجم).

ربما لن يكون غريباً أو خيالياً أن نجد في الفلسفة بعد أرسطو - عند الرواقية - تشديداً مبالغاً فيه على الواحد يؤدي إلى وحدة وجود كونية (وهي التي انعكست انعكاساً نبيلاً في المواطنة العالمية الأخلاقية) - وعند الأبيقورية تشديداً مبالغاً فيه على الكثرة وهو يظهر في الكسمولوجيا التي أقيمت على أساس ذري، وفي أخلاق الأنانية (نظرياً على الأقل). وفي الفيشاغورية المحدثه، والأفلاطونية المتوسطة، رأينا المذهب التلفيقي يتزايد نموه في الفيشاغورية والأفلاطونية، والأرسطية حتى يصل إلى قمته في الأفلاطونية المحدثه.

الطريقة الوحيدة الممكنة - في هذا المذهب - لطرح مشكلة الواحد والكثير هي أن الكثرة لا بد أن تصدر بطريقة ما عن الواحد، وهو يتجنب الثنائية، بين الله والعالم المستقل من ناحية، كما يتجنب من ناحية أخرى الواحدية Monism؛ وهكذا يكون هناك إنصاف لحقيقة الواحد والكثير: الحقيقة العليا للواحد، وحقيقة الكثرة التابعة أو المعتمدة عليه. لكن على حين أن الأفلاطونية المحدثه رفضت الواحدية الكونية من خلال مذهبها في تصاعد الوجود، ورفضت أي انقسام ذاتي للواحد المتعالي المفارق، وعلى حين أنها سمحت «بالكثرة المتعددة»، ولم تحاول رفض الكون Cosmos والدرجات الثانوية للوجود على أنها وهم، فقد فشلت في رؤية الطابع غير المقنع في محاولتها أن تسلك طريقاً وسطاً بين الخلق الحقيقي والواحدية، ونظريتها عن الفيض أو الصدور، منكرة الخلق من العدم من ناحية، وإنكارها الانقسام الذاتي لله من ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون له أي مغزى معقول، بل يظل مجرد مجاز فحسب. أما الحل الحقيقي وهو خلق الأشياء من عدم فقد ترك للفلسفة المسيحية.

{٢} ومن منظور مختلف قليلاً يمكن أن ننظر إلى الفلسفة اليونانية في شمولها على أنها محاولة لاكتشاف العلة النهائية - أو العلل - للعالم.

لقد لاحظ الفلاسفة السابقون على سقراط، بصفة عامة، كما لاحظ أرسطو - بخصوص العلة المادية - أن المادة الأولى للعالم هي التي تبقى ثابتة على الدوام وسط التغيرات المستمرة، إلا أن أفلاطون قدّم تأكيداً خاصاً على العلة النموذجية، أو الحقيقة المثالية التي تعلو على العالم المادي. على حين أنه أكد أيضاً على العلة الفاعلة، العقل أو النفس، مطوراً الخطوات الأولى لانكساجوراس الذي كان يسبق سقراط. لكنه لم يهتم -

رغم ما يقوله أرسطو - العلة الغائية، طالما أن العلل النموذجية هي أيضاً علل غائية: فهي ليست مثلاً فحسب، وإنما مثل علماً أيضاً. فالله يعمل في العالم من منظور غاية، على نحو ما هو معروض بوضوح في محاوره «طيماس». غير أن أفلاطون ترك، فيما يبدو - قسمة ثنائية بين العلة النموذجية والعلة الفاعلة، (أو على الأقل هذا ما يوحي به ما يقوله فعلاً وليس لدينا ما يضمن أن نقرر أنه جمع بين هاتين العلتين النهائيين معاً) - على حين أنه في العالم الأرضي لم يقدم تلك المكانة الواضحة للعلّة الصورية المحيطة التي قدمها أرسطو. ومع ذلك فعلى الرغم من أن أرسطو طورَ نظريةً واضحةً فيما يتعلق بالعتين الصورية المحيطة والمادية في العالم الأرضي، فإن مذهبه معيب، للأسف، من حيث علاقته بالعتين الفاعلة النهائية والعلة النموذجية (الغائية) فالله عند أرسطو يعمل كعلّة غائية، لكن طالما أن الفيلسوف لم ير كيف أن ثبات الله (عدم تغييره) وكفايته الذاتية يمكن أن يتفقا مع ممارسة العلة الفاعلة، وتجاهل تقديم علة فاعلة نهائية. ولا شك أنه اعتقد أن ممارسة العلة الغائية التي يقوم بها المحرك الذي لا يتحرك هي أيضاً العلة الفاعلة المطلقة أو النهائية المطلوبة. غير أن ذلك يعني أن العالم عند أرسطو ليس أزلياً فحسب، بل أيضاً مستنقل عن الله أنطولوجياً، ومن الصعب أن ننظر إلى المحرك الذي لا يتحرك أنه يجعل العالم يندرج في الوجود من خلال الممارسة اللاواعية للعلّة الغائية.

ومن ثم فإن مركب أفلاطون وأرسطو ضروري وفي الأفلاطونية المحدثة (وكذلك - إلى حد كبير أو صغير - في الفلسفات المتوسطة التي أدت إليها) - الله عند أرسطو والعلل الفاعلة والنموذجية عند أفلاطون قد تقاربا قليلاً أو كثيراً، حتى وإن لم يكن بطريقة مقنعة تماماً. أما في الفلسفة المسيحية، من ناحية أخرى، فإن العلل الفاعلة والنموذجية والغائية تتحد صراحة في إله روحي واحد موجود أعلى وحقيقة عليا، وهو مصدر كل موجود مخلوق تابع لغيره.

{3} في استطاعتنا أن ننظر، مرة أخرى إلى الفلسفة اليونانية ككل من وجهة النظر الإنسانية، تبعاً للوضع الذي تنسبه المذاهب تُرادى إلى الإنسان. وكما أشرتُ فيما سبق إن الكسمولوجيا السابقة على سقراط قد اهتمت بالموضوع بصفة خاصة. أي الكون المادي أما الإنسان فقد نُظر إليه على أنه أحد بنود هذا الكون المادي، والنفس عنده، مثلاً، هي انقباض

النار الأولى (هيراقليطس) أو هي تتألف من نوع خاص من الذرات (لوقيبوس). ونظرية تناسخ الأرواح من ناحية أخرى على نحو ما وجدت في الفلسفة الفيثاغورية، وفي تعاليم أنابادقليدس تتضمن أنه يوجد في الإنسان مبدأ أعلى من المادة، وهي فكرة كانت تحمل ثماراً يانعة في فلسفة أفلاطون.

ونحن نجد مع السوفسطائيين وسقراط، انتقالاً، يرجع لأسباب مختلفة، من الموضوع إلى الذات، من العالم المادي بما هو كذلك إلى الإنسان. لكن لم تظهر إلا في الفلسفة الأفلاطونية المحاولة الحقيقية الأولى للجمع بين الحقيقتين في مركب شامل، ولقد ظهر الإنسان على أنه الذات العارفة والمريدة، الموجود الذي يحقق - أو سوف يحقق - القيمة الحقة في حياة الفرد وفي حياة المجتمع، الموجود الذي وهب نفساً خالدة؛ ولقد قدمت المعرفة البشرية، والطبيعة البشرية، والمجتمع البشري، لهذا الموضوع تحليلات عميقة ونافذة. ويظهر الإنسان من ناحية أخرى على أنه موجود بين عالمين، حقيقة العالم اللامادي الكامل من فوقه، والعالم المادي من أسفله؛ وهكذا يظهر في طابع مزدوج لروح متجسدة أطلق عليها «بوزيدويندس» المفكر اللامع في الرواية المتوسطة اسم الرابطة بين العالمين المادي واللامادي.

والإنسان في فلسفة أرسطو هو موجود وسط، إن صحَّ التعبير، لأنه لا أفلاطون ولا أرسطو اعتبر الإنسان الموجود الأعلى: فمؤسس اللوقيون (أرسطو) لا يقل عن مؤسس الأكاديمية (أفلاطون) في اقتناعه بأنه فوق الإنسان هناك وجود ثابت لا يتغير، وأن تأمل هذا الوجود الثابت الذي لا يتغير هو ما تمارسه أعلى ملكة في الإنسان. ومرة أخرى لا يقل أرسطو عن أفلاطون في تقديم ملاحظة عميقة عن السيكلوجيا البشرية، والسلوك البشري والمجتمع البشري. ومع ذلك فإنما ربما استطعنا أن نقول عن فلسفة أرسطو إنها في وقت واحد تزيد في بشريتها وأيضاً تقل عن فلسفة أفلاطون: فهي أكثر بشرية من حيث إنها تربط برباط وثيق بين النفس والبدن أشد مما يفعل أفلاطون، ومن هنا فهو يقدم لنا أبستمولوجياً أكثر «واقعية»، ويعزو قيمة أعظم للتجربة الجمالية البشرية، وللإنتاج الفني، كما أنه أكثر «معقولية» في معالجته للمجتمع السياسي. لكنه أقل بشرية في توحيده بين العقل الفعال في كل إنسان (وهذا هو التأويل المرجح، فيما يبدو، لكتابه «في النفس») مما

يؤدي إلى إنكار الخلود الشخصي. وفضلاً عن ذلك فليس ثمة في أرسطو ما يوحي أن الإنسان يمكن أن يصبح متحداً بالله بأي معنى حقيقي.

ومع ذلك فعلى الرغم من أنه من الصواب أن ننسب لأفلاطون وأرسطو وضعاً مهماً في دراسة الإنسان وسلوكه، كفرد وكعضو في المجتمع، فمن الصواب أيضاً أنهما معاً (رغم أن أرسطو اتجه نحو العلم التجريبي) كانا ميثافيزيقيين عظيمين وفيلسوفين نظريين كبيرين. وليس في استطاعتنا أن نقول عن أي منهما إنه ركّز انتباهه على الإنسان فحسب. غير أن الإنسان خلال الفترتين الهلنستية والرومانية، أصبح يشغل على نحو متزايد المركز في الصورة. إذ بدأ النظر الكسمولوجي يذوي، فهو ولم يكن أصيلاً في طابعه، في حين أن الفيلسوف عند الأبيقورية والرواقية المتطورة انشغل بالسلوك الإنساني قبل أي شيء آخر. ولقد أنتج هذا الانشغال بالإنسان نظرية نبيلة عند الرواقية المتأخرة: رواقية سينكا، ومارقوس أوريليوس - وربما بطريقة معارضة أكثر عند ابكتيتوس، وأصبح الناس في هذه النظرية موجودات عاقلة. وهم جميعاً إخوة وأبناء زيوس Zeus. لكن إذا كانت المدرسة الرواقية قد شددت أكثر على السلوك الأخلاقي عند الإنسان. فإن المقدرة الدينية للإنسان، والحاجة والشوق تلك التي أصبحت تشغل مكانة مرموقة عند المدارس، والمفكرين الذين تأثروا بالتراث الأفلاطوني: نظرية «الخلاص»، ومعرفة الله، والتشبه بالله، تصل إلى ذروتها في نظرية أفلوطين عن وحدة الانجذاب الصوفي مع الواحد. وإذا كانت الأبيقورية والرواقية (ربما الأخيرة مع بعض التحفظات) قد شغلت نفسها بالإنسان على ما يمكن أن نسميه بالمستوى الأفقي، فإن الأفلاطونية المحدثة قد شغلت نفسها بالإنسان على المستوى الرأسي أي صعود الإنسان إلى الله.

{4} يُنظر إلى الأبستمولوجيا - أو نظرية المعرفة - بصفة عامة على أنها فرع من الفلسفة، وترتبط دراستها بعصرنا الحديث، وهي تشكل عند بعض المفكرين المحدثين الفلسفة بأسرها. وهناك، بالطبع، قَدْرٌ من الحقيقة في القول بأن الفلسفة الحديثة كانت أول فلسفة تجعل من الأبستمولوجيا موضوعاً لدراسة نقدية جادة، لكنها ليست عبارة كاملة الصحة إذا ما أكدها المرء بلا تحفظ. فإذا تركنا جانباً فلسفة العصر الوسيط، التي عاجلت أيضاً موضوعات أبستمولوجية، فإن من الصعب أن ننكر أن المفكرين العظام في العصر

القديم شغلوا أنفسهم إلى حد ما بموضوعات ومسائل أبستمولوجية، حتى إذا لم يعترفوا بها فرعاً منفصلاً من الفلسفة، أو لم يضيفوا عليها تلك الأهمية النقدية التي تضيفها عليها العصور الحديثة عادة. أو منذ عصر كانط على أقل تقدير. دون محاولة تقديم بحث كامل عن تطور الأبستمولوجيا في الفلسفة القديمة، فسوف أشير إلى نقطة أو نقطتين تساعدنا في إلقاء الضوء على واقعة أن المشكلات الأبستمولوجية المهمة تظل برأسها على الأقل في أرض العالم القديم، حتى إذا لم تكن قد انبثقت في ضوء النهار الساطع، ونالت الاهتمام الذي تستحقه.

لقد كان الفلاسفة السابقون على سقراط «دجماطيقين» في الأعم الأغلب، بمعنى أنهم زعموا أن الإنسان يستطيع أن يعرف الحقيقة الواقعية Reality بطريقة موضوعية. صحيح أن الفلسفة الاليلية فرقت بين طريق الحق وطريق الظن أو الرأي أو الظاهر. إلا أن الاليلين أنفسهم لم يتيبنوا أهمية المشكلات التي تنطوي عليها فلسفتهم؛ لقد تبنا موقفاً واحدياً على أسس عقلية، ولما كان هذا الموقف يتناقض مع معطيات التجربة الحسية. فقد أنكروا، بلا مبالاة، الحقيقة الموضوعية للظواهر: ولم يناقشوا موقفهم الفلسفي العام، أو قدرة العقل البشري على تجاوز الظواهر والعلو عليها، بل افترضوا بالأحرى هذه القدرة. كما أنهم لم يتيبنوا ظاهرياً، أنهم برفضهم للحقيقة الموضوعية للظواهر فإنهم يدمرون ميتافيزيقاهم. ومن ثم فإن مفكري المدرسة الاليلية، بصفة عامة لا يمكن أن يقال إنهم استثناء من الموقف غير النقدي الذي اتخذته الفلاسفة قبل سقراط بصفة عامة، على الرغم من المقدرة الجدلية عند رجل مثل زينون Zeno.

والواقع أن السوفسطائيين هم الذين قالوا، في الواقع، بالنزعة النسبية إلى حد كبير أو صغير. والقول بالنسبية ينطوي على أبستمولوجيا ضمنية. وإذا أخذنا عبارة بروتاجوراس الشهيرة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» - بمعناها الواسع لوجدنا أنها تساوي قولنا لا فقط باستقلال الإنسان في دائرة الأخلاق، بوصفه خالقاً للقيم الأخلاقية، بل أيضاً عجزه عن بلوغ الحقيقة الميتافيزيقية: ألم يتبن بروتاجوراس موقفاً شكياً بخصوص اللاهوت؟ ألم ينظر السوفسطائيون بصفة عامة إلى الفكر النظري الكسمولوجي على أنه أكثر قليلاً من أن يكون مضية للوقت؟.. ولو أن السوفسطائيين شرعوا في إنشاء نقد للمعرفة البشرية،

وحاولوا أن يبينوا لماذا لا بد أن تنحصر المعرفة البشرية بالضرورة في معرفة الظواهر - لكانوا أبستمولوجيين - إلا أن اهتماماتهم في الواقع كانت، في الأعم الأغلب، غير فلسفية، ولم تكن نظرياتهم الفلسفية، فيما يبدو، تقوم على أي نظر عميق للذات أو للموضوع. ومن ثم ظلت الأبستمولوجيا المتضمنة في موقفهم العام ضمنية ولم تنفتح بحيث تصبح نظرية للمعرفة صريحة، وفي استطاعتنا نحن، بالطبع، أن نتبين بذور النظريات أو المشكلات الأبستمولوجية لا في المذهب السوفسطائي فحسب، بل أيضاً في الفلسفة السابقة على سقراط. غير أن ذلك لا يعني أن السوفسطائيين أو الكسمولوجيين السابقين على سقراط، قد تحققوا نظرياً من هذه المشكلات.

عندما نتقل إلى أفلاطون أو أرسطو فإننا نجد نظريات المعرفة صراحة فقد كان لدى أفلاطون فكرة واضحة عما يعنيه بالمعرفة، وأنه يفرق بجدة بين طبيعة المعرفة الصادقة وطبيعة الظن، وطبيعة الخيال، لما كانت لديه فكرة نظرية واضحة عن العناصر النسبية المتغيرة في الإدراك الحسي. وناقش مشكلة: كيف يحدث الخطأ في الحكم، وأين يكمن هذا الخطأ. ونظريته بأسرها عن الدرجات التصاعدية للمعرفة، والموضوعات المناظرة للمعرفة أهلتها بلا شك أن يوضع في مصاف الأبستمولوجيين. وقل الشئ نفسه بالنسبة لأرسطو، الذي قال بنظرية في التجريد، وفي وظيفة الصورة، والمبدأ الفعال والمنفعل في العلم، والفرقة بين الإدراك الحسي والفكر التصوري، والوظائف المختلفة للعقل. وبالطبع إذا ما أردنا أن نقصر مجال الأبستمولوجيا على النظر في مشكلة: «هل في استطاعتنا أن نصل إلى المعرفة؟» عندئذ سوف تتسمي الأبستمولوجيا الأرسطية إلى السيكلوجيا أو علم النفس ما دامت تحاول الإجابة عن السؤال «كيف نصل بالفعل إلى المعرفة؟» أكثر من الإجابة عن السؤال: «هل نستطيع أن نعرف؟». لكن إذا شئنا أن نمد نطاق الأبستمولوجيا حتى تغطي طبيعة المسار الذي نسير فيه حتى نصل إلى المعرفة، فلا بد لنا عندئذ أن نعدّ أرسطو، يقيناً، أحد الأبستمولوجيين. فهو ربما حاول الإجابة عن أسئلة طرحها في السيكلوجيا، ولابد أننا الآن ندرج معظمها ضمن علم النفس، وبغض النظر عن التسميات فإنه تظل هناك حقيقة لا شك فيها، وهي أن أرسطو كانت لديه نظرية في المعرفة.

ومن ناحية أخرى على الرغم من أن أفلاطون وأرسطو طورا نظريات في المعرفة، فلا فائدة من الادعاء بأنهما لم يكونا «دجماطيين» لقد كان لدى أفلاطون كما سبق أن ذكرت فكرة واضحة عما يعنيه بالمعرفة، غير أن مثل هذه المعرفة ممكنة بالنسبة للإنسان كما يزعم. فإذا كان قد قَبِلَ من هيراقليطس تمسكه بطابع التغيير في العالم المادي، ومن السوفسطائيين نسبية الإدراك الحسي. كما قَبِلَ أيضاً من الإيليين والفيثاغوريين الفرض العقلي القائل بأن العقل البشري يستطيع أن يتجاوز الظواهر ويعلو عليها، ومن سقراط نقطة البداية في ميتافيزيقا الماهية؛ فإنه فضلاً عن ذلك كان من الجوهرية بالنسبة لأهداف أفلاطون السياسية والأخلاقية، إمكان معرفة القيم الثابتة والماهيات المثالية: والواقع أنه لم يتشكك قط في هذا الإمكان. ولم يطرح أبداً بطريقة جادة السؤال عن عنصر قبلي ذاتي خالص في العلم البشري: فقد نسب العنصر القبلي (الذي وافق عليه) إلى «التذكر» أعني إلى المعرفة الموضوعية السابقة. كما أن أرسطو لم يطرح قط «المشكلة النقدية»: فقد افترض أن العقل البشري يستطيع أن يتجاوز الظواهر ويعلو عليها، ويبلغ معرفة موضوعات معينة ضرورية وثابتة لا تتغير، وهي موضوعات التأمل النظري. لقد كان أفلاطون جديلاً توحيدياً، في حين أن أرسطو كان باستمرار على استعداد للنظر في مشكلات جديدة. وكان حريصاً في نظرياته الخاصة، إن لم يكن حريصاً أيضاً في إفادته عن نظريات الآخرين. لكننا لا نستطيع أن نقول عن أفلاطون ولا عن أرسطو إنه كان «كانط» العالم القديم، أو أنه كان المعارض لكانط في ذلك العالم. لأنهما معاً لم يدرسا مشكلة كانط. والواقع أن ذلك لا يدهشنا ما دام الرجلان قد سيطرت عليهما مشكلة الوجود. (في حين أن هناك عدداً من المفكرين في العصر الحديث قد بدأوا من الوعي) - حتى أن نظريتهما في المعرفة قد تنفحت من حيث دلالتها في ميتافيزيقاهما وموقفهما الفلسفي العام بدلاً من أن تكون مقدمة ضرورية لأي ميتافيزيقا.

لو أننا استثنينا الشكاك - في الفلسفة بعد أرسطو - لوجدنا بصفة عامة موقفاً «دجماطيقياً»، رغم أنه من الصواب أيضاً أن انتباهاً ملحوظاً كان موجهاً لمشكلة معايير الحقيقة كما هي الحال مثلاً عند الرواقيين والأبيقوريين. وبعبارة أخرى: عاش المفكرون المشكلة التي ظهرت من خلال تغيرات الإدراك الحسي، وحاولوا مواجهة هذه المشكلة.

والواقع أنه كان عليهم حلّها حتى يكونوا قادرين على تشييد مذاهبهم الفلسفية المتعددة، لقد كانوا نقديين أكثر كثيراً من الفلاسفة السابقين على سقراط، لكن ذلك لا يعني أنهم كانوا فلاسفة نقديين بالمعنى الكانطي، لأنهم حصروا أنفسهم، قليلاً أو كثيراً، في مشكلة جزئية معينة، وحاولوا أن يفرقوا بين الإدراك الحسي الموضوعي مثلاً والخيال والهلوسة أو الهذيان. غير أن الشك النقدي ظهر في الأكاديمية الجديدة، كما هي الحال عندما علّم «كارينادس» الناس أنه لا يوجد معيار للحقيقة، وأن المعرفة مستحيلة، على أساس أنه لا يوجد تمثّل حسي صادق صدقاً يقينياً، وأن الاستدلال التصوري طالما أنه مؤسس على التجربة الحسية، فهو لا يمكن أن يوثق فيه أكثر من الأخير، ولقد نقّح الشكّ المتأخرون نقداً نسقياً للدجماتيقية، وقالوا بالطابع النسبي للإحساس والحكم في آن واحد. حتى أنهم اعتبروا غير ميتافيزيقيين. والواقع أن الدجماتيقية قد ظفرت بالنصر النهائي في الفلسفة القديمة. لكن لا يمكن أن يقال من وجهة نظر هجمات الشكّ إن الفلسفة القديمة لم تكن نقدية تماماً وأن الاستمولوجيا لا مكان لها عند فلاسفة الإغريق. وتلك هي النقطة التي أريد أن أسجلها: فأنا لست معنياً بالقول بأن الهجمات ضد الميتافيزيقا كان لها ما يبررها: لأنني أعتقد أنه يمكن الرد عليها. لكنني أود فحسب أن أشير إلى أن جميع فلاسفة اليونان كانوا «دجماتيقيين» من النوع الساذج، وأنا إذا قلنا إن ذلك يمكن أن يكون مقبولاً أو مشروّعاً بالنسبة للفلاسفة السابقين على سقراط، فإنه أبعد أن يكون حكماً عاماً ينطبق على فلاسفة اليونان بصفة عامة.

٥١} ويرتبط علم النفس أو السيكلوجيا ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة الأستمولوجيا - ومن هنا كان من الأفضل أن نسوق بعض الملاحظات عن تطور السيكلوجيا في الفلسفة القديمة. لقد كانت المدرسة الفيثاغورية هي التي خرجت عن نطاق الفلاسفة السابقين على سقراط لقولها بتصور محدد للنفس باعتبارها مبدأ ثابتاً ودائماً، وهي تصرّ على فرديتها حتى بعد الموت. لقد اعترفت فلسفة هيراقليطس بجانب في الإنسان يشبه المبدأ المطلق في الكون أكثر مما يشبه المبدأ المطلق في البدن. كما يذهب أنكساجوراس إلى أن النوس (العقل) موجود في الإنسان، لكن الأخير لم ينجح في أن يتجاوز - شفاهة على الأقل - مادية مذهب السابقين على سقراط، في حين أن العنصر العقلي في الإنسان عند

هيراقليطس ليس سوى تجل أنقى للمبدأ الملهب. غير أن السيكلوجيا الفيثاغورية بتفرقتها بين النفس والبدن تتضمن على الأقل تفرقة بين الروحي والمادي. والواقع أن نظرية التناسخ تبالغ في التشديد على التفرقة بين النفس والبدن، ما دامت تنطوي على نتيجة هي أن النفس لا ترتبط بعلاقة ماهوية ببدن بعينه. وفضلاً عن ذلك فإن قبول التناسخ يعني قبولاً للنظرية التي تقول فإن التذكر والوعي المنعكس، للهوية الذاتية المستمرة ليس جوهرياً لدوام الفرد (وإذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن هناك عقلاً فعالاً متفعلاً في كل إنسان، وأن هذا العقل الفعال يستمر في فرديته، فإن فكرته عن أن الذاكرة التي تفنى بالموت ربما يرجع لا إلى السيكلوجيا والفسيولوجيا عنده وإنما إلى آثار متبقية من النظرية الفيثاغورية ومضامينها). أما بالنسبة للنظرية الفيثاغورية بصدد الطبيعة الثلاثية للنفس، فهي في نهاية الأمر ترجع بلا شك إلى الملاحظة التجريبية إلى الوظائف العقلية والانفعالية في الإنسان والصراع بين العقل والانفعال.

ولقد كان للتصور الفيثاغوري للنفس أثر ملحوظ للغاية في فكر أفلاطون، فهو بعد أن رفض النظرية المصاحبة جعل من النفس مبدأ للحياة والحركة في الإنسان، وهو مبدأ لا يعتمد أساساً على البدن، لكي يمارس وظائفه العقلية العليا، وإنما هو مبدأ يأتي من «خارج» البدن، ويبقى بعد وفاة البدن. وهناك التقسيم الثلاثي في الطبيعة، للنفس إلى وظائف أو «أجزاء» مختلفة، يتناسب ترتيبها التصاعدي مع موقف أفلاطون الميتافيزيقي العام. إذ تعتمد الأجزاء أو الوظائف الدنيا أساساً على البدن، أما النفس العاقلة فتنتهي إلى دائرة الحقيقة الثابتة الدائمة: ويقع نشاطها في عملياتها الحدسية والجدلية الصحيحة على مستوى أعلى من مستوى الظواهر. ويبرهن على الطابع «الإلهي» الخالد في النفس. غير أن أفلاطون لم يكن معنياً بالدرجة الأولى بالنفس من الزاوية السيكلوجية الدقيقة، بل أكثر من ذلك لم يكن معنياً بها من الزاوية البيولوجية: لقد كان معنياً أولاً وقبل كل شيء بالنفس التي تدرك القيم، وتقوم بتحقيقها، أعني بجانبها الأخلاقي. ومن هنا كانت الأهمية الهائلة التي ألحقها بتربية النفس وتنقيتها. فإذا كان قد وضع تناقضاً حاداً بين النفس والبدن، وتحدث عن النفس على أنها تسكن البدن، وعلى أنها تقود البدن كما يقود القبطان السفينة وهي معدة لقيادة البدن والسيطرة عليه، فقد كان اهتمامه الأساسي الأخلاقي هو

الذي أدى به إلى أن يفعل ذلك. صحيح أنه حاول البرهنة على وجود النفس قبل البدن، واستقلالها الذاتي عن البدن، وخلودها بحجج استمولوجية بادئاً، مثلاً، من العنصر القليل في المعرفة البشرية، لكنه كان خاضعاً طوال الوقت لاعتبارات أخلاقية ولاهتمامات دينية إلى حد ما. ونحن نجد في نهاية حياته، لا يزال يصرّ على أن النفس هي أئمن ما يملكه الإنسان، وأن أعلى مهمة وواجب للإنسان هو رعاية النفس، وهذا هو ما علينا أن نسميه بالجانب المميز لسيكولوجيا أفلاطون؛ إذ إنه على الرغم من أنه ينسب، يقيناً، وظيفة بيولوجية للنفس، أعني كمصدر للحركة والمبدأ الحيوي، فإنه يشدد على الجوانب الأخلاقية والميتافيزيقية لدرجة أن المرء ربما تشكك فيما إذا كانت معالجته لهذه الجوانب تتفق مع معالجته للنفس في وظيفتها البيولوجية.

بدأ أرسطو من التصور الأفلاطوني للنفس، ومن الصورة الأخلاقية الميتافيزيقية عند أفلاطون للنفس، وملاح هذه الصورة بارزة عنده في السيكولوجيا على نحو ما تعرضها أعماله التربوية. وهكذا نجد أن أعلى جانب في النفس البشرية عند أرسطو، العقل الفعال، يأتي من الخارج ويبقى بعد الموت، وعلى حين أنه يصرّ على التربية والثقافة الأخلاقية، أمر ظاهر جداً في فلسفة أرسطو على نحو ما كان في فلسفة أفلاطون. ومع ذلك فليس في استطاعة المرء أن يتجنب الانطباع أن هذا الجانب من نظريته في النفس ليس هو الجانب الذي يميّز حقاً سيكولوجيا أرسطو. وعلى الرغم من تمسكه بالتربية، ومهما كان موقفه العقلي في صورة الحياة المثالية للإنسان التي قدمها في كتابه «الأخلاق»، فقد يبدو من الصواب أن نقول إن الإسهام الذي يتميز به أرسطو في السيكولوجيا إنما يوجد بالأحرى في معالجته للنفس من جوانبها البيولوجية. أما التناقض الحاد الذي وضعه أفلاطون بين النفس والبدن، فإنه يتجه نحو التقهقر والانسحاب إلى الخلف ليحل محله تصور النفس بوصفها صورة محايثة للبدن، وبوصفها قرينة لهذا البدن المعين. والعقل الفعال (سواء أدركناه بطريقة واحدة أم لا) يبقى بعد الموت، إلا أن النفس في عموميتها، بما في ذلك العقل المنفعل، وبما في ذلك وظائف الذاكرة... الخ. فإنها تعتمد على الكيان الحر الجسدي، وتفنّى بالموت. فمن أين جاءت، هذه النفس للإنسان (إذا استبعدنا العقل الفعال؟). إنها لم تأت من «الخارج» إذ لم «يصنعها» «الصانع». وربما كانت وظيفة البدن

أكثر قليلاً من الظاهرة المصاحبة. ويقدم أرسطو دراسة تجريبية مكثفة لهذه الوظائف النفسية مثل: الذاكرة، المخيلة، الأحلام، الإحساسات، وسوف يظهر أن تحققه من اعتماد مثل هذه الوظائف على العوامل والظروف الفسيولوجية قد أدت به إلى نظرية الظاهرة المصاحبة عن النفس، حتى إذا لم يجحد صراحة أبداً شمول الميراث الأفلاطوني، أو تحققه من التوتر بين ما احتفظ به من سيكولوجيا أفلاطون وما قاده إليه بحوثه الخاصة، وميله الذهني، عن النفس.

ربما كان أعظم مساهمة للسيكولوجيا من جانب الفلسفة بعد أرسطو، بمعنى واسع، التشديد الذي وضعته على الجانب الديني من النفس البشرية: ويصدق ذلك على الأقل على الأفلاطونية المحدثة. والمدارس التي أدت إلى الأفلاطونية المحدثة، رغم أنه لا يصدق، بالطبع، على جميع المدارس بعد أرسطو. فمفكرو الحركة التي وصلت بالأفلاطونية المحدثة إلى القمة، عملوا من منظور التراث الأفلاطوني، فقد وضعت على نحو بارز التشابه بين الإنسان والله والتوجه والمصير المتعالي للنفس. وبعبارة أخرى إن الموقف الأفلاطوني هو الذي انتصر على نحو متميز، أكثر مما لنجح الموقف الأرسطي؛ أما بالنسبة للرواقية والأبيقورية، فإن الأولى لم تستطع أن تحقق سيكولوجيا موحدة حقيقية نظراً لواقعة بسيطة هي أن ماديتها الدجماطيقية تتطلب سيكولوجيا معينة، وموقفها الأخلاقي يتطلب سيكولوجيا أخرى. وفضلاً عن ذلك فإنها لم تبحث طبيعة النفس ولا وظيفتها لذاتها. وحاول الرواقيون إقامة سيكولوجيا عقلية على أسس تجريبية مؤكدة. لكن بما أنهم تبنوا كسمولوجيا السابقين على سقراط مع شيء من التعديل، فإنهم ركزوا انتباههم على السلوك الأخلاقي، وتناست معهم سيكولوجيا عقلية بقدر ما استطاعوا، مع مذهب هيجين، ومع ذلك فإن ميل المذهب الرواقي، ونتيجة تأثره كان من المؤكد أنه يؤدي إلى زيادة انجذاب الاهتمام بالجوانب الدينية والأخلاقية للنفس أكثر من الاهتمام بالجوانب البيولوجية. أما الأبيقوريون فقد أنكروا خلود النفس، وأكدوا طابعها الذري. لكنهم فعلوا ذلك من منظور اهتمامهم بالاخلاق، وليس بسبب أنهم اكتشفوا أن النفس هي في الحقيقة مؤلفة من ذرات، رغم أننا ينبغي أن نقول إن سيكولوجيا الأبيقورية تناسب أكثر أخلاقهم المبستلة العادية أكثر مما تناسب سيكولوجيا الرواقية أخلاقهم المثالية، فهما معاً

السيكولوجيا الرواقية والأخلاق الرواقية، كانا دائماً في صراع، إنَّ صَحَّ التعبير، لكسر روابط الواحدية المادية التقليدية التي ارتبطا بها. ولم يستطع الرواقيون أن يفسروا الفكر العقلي من منظور مذهبهم أكثر مما استطاع الأبيقوريون تفسير الفكر من منظور حركة الذرات. وربما استبق الأبيقوريون - إلى حد ما - سيكولوجيا هوبز ومفكري عصر التنوير الفرنسي غير أن الجوانب النفسية لا يمكن: لا في العالم القديم، ولا في فرنسا. في القرن الثامن عشر، ولا حتى في القرن العشرين، أن تفسر النفس تفسيراً مقنعاً من منظور مادي ولا أن يفسر العقلي من منظور اللاعقلي، ولا الوعي من منظور اللاوعي. ومن ناحية أخرى إذا لم يكن من الممكن ردّ الجوانب النفسية إلى جوانب جسدية مادية، فإن الجوانب الجسدية المادية لا يمكن ردّها إلى جوانب نفسية: فالجانبان متمايزان ويظلان كذلك، رغم وجود رابطة في الإنسان بين الجوانب المادية الخالصة والروحية الخالصة، فالعصران يرتبطان ارتباطاً حميماً. لقد شدّد أفلاطون على واقعة التمايز: في حين شدّد أرسطو على الارتباط الحميم. أما نحن فنحتاج إلى أن نضع في ذهننا العاملين معاً: إذا أراد المرء أن يتجنب مذهب المصادفات (المناسبات) أو المثالية الحديثة من ناحية، ومذهب الظاهرة المصاحبة من ناحية أخرى.

{٦} بضعة ملاحظات قليلة عن تطور الأخلاق في الفلسفة القديمة، لا سيما فيما يتعلق بالعلاقة بين المعايير الأخلاقية والأساس المتعالي للأخلاق. وأنا على وعي تام بأن الخلاف حول مشكلة العلاقة بين الأخلاق والميتافيزيقا كان حاداً، ولا أريد أن أدخل في مناقشة هذه المشكلة بروح موضوعية: ولا أريد سوى أن أشير إلى أحد الاتجاهات الرئيسية في الفكر الأخلاقي اليوناني.

علينا أن نفرق بين الفلسفة الخلقية بما هي كذلك، والأحكام الخلقية غير النسقية للجنس البشري. فقد كانت هناك أحكام خلقية عند اليونان قبل أن يفكر فيها السوفسطائيون، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو والرواقيون... الخ بوقت طويل. والقول بأن الأحكام الخلقية المألوفة للإنسان، كانت تشكل مضمون تفكيرهم، يعني أن نظريات الفلاسفة تعكس إلى حد قليل أو كبير، الوعي الأخلاقي المألوف للعصر. غير أن هذه الأحكام الخلقية التي تعتمد بدورها - إلى حد ما على الأقل - على التربية، والتراث الاجتماعي، والبيئة، قد شكلها المجتمع، ولهذا فمن الطبيعي أن تختلف، بنوع ما، من

مجتمع إلى مجتمع. ومن أمة إلى أمة. وهناك طريقان مفتوحان أمام الفيلسوف للرد على هذا الاختلاف - على النحو التالي:

(أ) أن يدرك أن المجتمع المعين يتمسك بقواعده التقليدية ويعتبرها الطريق الوحيد، الطريق «الطبيعي»، بينما ليست لجميع المجتمعات - من ناحية أخرى - نفس القواعد بالضبط. وقد يكون ردّ الفيلسوف هو أن يستخلص النتيجة التي تقول إن الأخلاق نسبية، وأنه على الرغم من أن إحدى القواعد قد تكون أكثر نفعاً وأكثر فائدة من غيرها - فإنه لا توجد قاعدة مطلقة للأخلاق. وهذا هو الخط الذي سار فيه السوفسطائيون.

(ب) قد ينسب الفيلسوف قدراً كبيراً من الاختلافات التي يلاحظها إلى الخطأ ويتمسك بقاعدة مؤكدة، ومعياري يقيني للأخلاق. وهذا هو الطريق الذي سلكه أفلاطون وأرسطو. والواقع أن العقلانية الأخلاقية لا سيما تلك التي اتسم بها سقراط، رغم أن أفلاطون أيضاً - بقدر أقل - يقف شاهداً على الحقيقة التي تنسب الاختلافات في الأحكام الخلقية إلى الخطأ. بالنسبة للإنسان الذي يعتقد - أو يعترف أنه يعتقد - أن الإجراء المناسب والطبيعي هو أن تؤذي الأعداء، أو أن تقوم بأعمال أنانية دون استحياء، فإن أفلاطون يحاول أن يبين أنه مخطيء تماماً في فكرته. وهو قد يلجأ أحياناً إلى المصلحة الشخصية، وحتى إن كان ذلك عن طريق ما يسمى بالحجة الشخصية Argumentans ad Hominem لكن أياً ما كان يلجأ أفلاطون إليه لكي يبرهن على وجهة نظره، فقد كان على يقين من أنه لا نسبية في الأخلاق؛ فقد كان يؤمن بمعايير ثابتة، صادقة صدقاً موضوعياً، ومشروعة على نطاق كلي.

إننا إذا ما نظرنا إلى الفلسفة الخلقية عند كل من أفلاطون وأرسطو لوجدنا هذه الحقيقة ظاهرة، وهي أن معيار السلوك مستمد من تصورها للطبيعة البشرية فقد رأى أفلاطون أن المثل الأعلى هو شيء محدد ثابت أزلي مفارق لا يخضع للنسبية والتغير. والملكات المختلفة في الإنسان هي ملكات للنشاط طبقاً لمعادن معينة أو فضائل محددة، ولكل فضيلة نموذج مثالي، موجود في المثل الأعلى الشامل، المثل الأعلى للخير. هناك مثل أعلى للإنسان، ومثل أعلى لفضائل الإنسان، وعندما يفعل ذلك، عندما تتطور طبيعته بانسجام، وتصبح كاملة تبعاً للمثل الأعلى، فإنه يكون رجلاً «عادلاً» أو خيراً، يكون مثلاً

حقيقياً للإنسان ويكون قد بلغ الخير الحقيقي. وفضلاً عن ذلك فإن الله عند أفلاطون يعمل في العالم بصفة مستمرة، ويكافح لتحقيق المثل الأعلى في العالم العيني الفعلي. الله نفسه لا ينفصل عن المثل الأعلى بل هو باستمرار لديه المثل الأعلى، لديه الأفضل: فهو العقل، وهو العناية الإلهية، وهو الذي يعمل في الكون. والله أيضاً مصدر العقل البشري، ويصوره أفلاطون بطريقة رمزية في «محاورة طيماوس»، على أنه هو نفسه الذي يشكل العقل البشري، لدرجة أن النفس العاقلة في الإنسان تشبه الله ومهمتها هي نفسها مهمة الإله، أعنى تحقيق المثل الأعلى، تحقيق القيم في العالم. وهكذا يكون الإنسان حسب طبيعته مشاركاً لله: وفي ذلك تكمن رسالته أن يعمل نحو تحقيق المثل الأعلى، نحو تحقيق القيم. في حياته الشخصية، وفي حياة المجتمع والدولة. إن الله هو الذي وضع المعيار لا الإنسان، فيما يقول أفلاطون معارضاً بروتاجوراس، وغاية الإنسان هو أن يتشبه بالله إلى أقصى حد ممكن. ولا يقول أفلاطون شيئاً عن الإلزام الخلقي، فهو حقيقي، لكن من الواضح أنه يعتبر أن الإنسان - حتى إذا كان بلا وعي نظري كامل بهذه الحقيقة - يخضع للإلزام في حالة الفعل الذي يناسب الإنسان حقاً. ولا شك أن العقلانية الأخلاقية الموروثة من سقراط كانت عقبة في طريق التحقق الواضح للإلزام الخلقي والمسئولية. لكن أليست الأساطير عن الحياة المقبلة، والثواب والعقاب تتضمن بوضوح بعض التحقق للإلزام الخلقي؟ ومن المؤكد أن أفلاطون قدم أساساً متعالياً للمضمون القانون الخلقي، وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه بخصوص صورة أو شكل القانون الخلقي، الأمر المطلق، فيبدو أنه كان لديه إدراك معتم بواقعة أن هذا القانون الخلقي لو كان طبيعه الأخلاقي ثابتاً ومشروعاً على نطاق كلي، فلا بد أن يكون له أساس متعال، لا فقط من حيث المضمون بل من حيث الشكل أيضاً.

إذا ما انتقلنا إلى أرسطو وجدنا أن تحليلاً جميلاً للغاية للحياة الخيرة أو الصالحة، وللفضائل الخلقية والعقلية، التي قام أرسطو بتحليلها على نحو أكثر كمالاً واتساقاً من أفلاطون. إلا أن القيم المتعالية عند أفلاطون قد نُسفت أو حل محلها صورة محايدة. صحيح أن أرسطو يدعو الإنسان للتفكير في الأشياء الإلهية ولمحاكاة تأمل الله لأسمى الموضوعات بقدر المستطاع لدرجة أنه يوجد، حتى بالنسبة لأرسطو نموذجاً أزلياً للحياة

البشرية. غير أن الحياة النظرية ليست ميسورة لمعظم الناس، بينما لا يقدم أرسطو من ناحية أخرى أي مبرر للإنسان للاعتقاد أنه مدعو للمشاركة فيما هو إلهي طالما أن الله - في ميتافيزيقا أرسطو على الأقل - لا يعمل بوعي وفاعلية في العالم. لم يعمل أرسطو أبداً على إعداد مركب مقنع من حياة الفضائل العقلية والحياة النظرية. والقانون الخلقي عند أرسطو يخلو - فيما يبدو - من أي أساس متعال حقيقي من حيث الشكل والمضمون معاً فما الذي نستطيع أن نقوله لأي إنسان يتساءل عن الإلزام للحياة بالطريقة التي تقترحها الأخلاق Ethics..؟ في استطاعته أن يلجأ إلى المعايير الجمالية الشكل أو إلى «النزاهة»، وقد يستطيع أن يجيب أن العمل بطريقة مختلفة يعني أن نفقد هدف السعادة، الذي يبحث عنها الجميع بالضرورة، وتكون النتيجة أن يعمل المرء بطريقة غير عقلية، لكنه لا يترك مجالاً للتجاء إلى الإلزام الخلقي ذي الأساس الراسخ في الحقيقة المطلقة.

فلاسفة اليونان المتأخرون - إذا استثنينا الأبيقورية - رأوا فيما يبدو ضرورة تأسيس معيار للأخلاق على أساس مطلق. لقد أصرت الرواقية على الواجب، وعلى الإرادة الإلهية، وعلى حياة العقل التي هي الحياة وفقاً للطبيعة، طالما أن الطبيعة العقلية للإنسان تصدر عن الله، العقل المتغلغل في كل شيء، الذي يعود إلى الله؛ ومن المؤكد أن وحدة الوجود هذه تنطوي على مشكلات أخلاقية، ومع ذلك فهم ينظرون إلى الأخلاق على أنها تعبير مطلق عما هو إلهي في الإنسان، وفي الحياة الإنسانية. ولما كان الله واحداً، إذا ما كانت الطبيعة البشرية ثابتة، فإنه لا يمكن أن يكون هناك سوى أخلاق واحدة. وسوف يكون ضرباً من المفارقة التاريخية Anachronism أن نقرأ في تعبيرهم عن «الواجب»، جميع المعاني التي اكتسبها هذا المصطلح في العصور الحديثة. فهم لهم على الأقل تصور معين للواجب وللإلزام الخلقي، حتى إذا ما كانت العبارة الواضحة في هذا التصور قد شوهتها فكرة الحتمية الناتجة عن مذهب وحدة الوجود عندهم. وفي مذهب الأفلاطونية المحدثة - أو مذاهبها - عن الأخلاق الصحيحة فقد كان هناك إصرار أنها تابعة للجانب الديني في الحياة البشرية، وفي ارتقاء الإنسان إلى الله؛ إلا أن ممارسة الحياة الخلقية نُظر إليه على أنه جانب متكامل من هذا الارتقاء، والإنسان - في ممارستها - يتطابق مع المعايير المؤسسة تأسيساً متعالياً. وفضلاً عن ذلك فإن أولئك الرومان الذين تطلعوا إلى الحياة

الخلقية، وألحقوا أهمية للقيم الخلقية، رأوا ضرورة تطهير فكرة الله وأن التشديد على العناية الإلهية يخدم في توضيح المنفعة العملية في تأسيس الأخلاق تماماً على الميتافيزيقا، بالتالي تصلح كتصديق تجريبي على التأكيد النظري لهذا الأساس.

١٧١ من الطبيعي أن يؤدي ذكرنا للأخلاق ونسبة أساس متعال لها - إلى أن ينظر المرء ولو بإيجاز إلى الفلسفة اليونانية بوصفها أداة عقلية تمهيدية للمسيحية: تمهيد للإنجيل. غير أننا يمكن أن نسوق، فقط بعض الملاحظات ذلك لأن أي دراسة وافية للموضوع سوف تتطلب مساحة أكبر من تلك التي يمكن أن أخصصها له في هذا الفصل الختامي. (دراسة النظريات التي استمدتها الفلسفة المسيحية فعلاً من المفكرين اليونان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، من الأفضل أن نحتفظ بها للمجلد التالي بحيث ندرسها مع الفلسفة في العصور الوسطى).

في فلسفة هيراقليطس نجد بدايات النظرية التي تقول بالعقل المحايث الذي يعمل في العالم، رغم أنه يتصور «الوجوس.. Logos» على المستوى المادي، بوصفه متحداً مع النار الأولى (وهو تصور نفقته الرواقية في العصور المتأخرة) في حين أن «أنكساجوراس» أسهم بنظرية «النوس» بوصفه المبدأ الأول المحرك. لكن في الحالتين لم يكن ثمة سوى تلميحات عن التطورات التي سوف تأتي لاحقاً، ونحن لن نجد شيئاً مثل اللاهوت الطبيعي حتى نصل إلى أفلاطون. لكن إذا وجدنا بين الفلاسفة السابقين على سقراط أكثر قليلاً من تلميحات عن عقيدة الله (كما لا بد أن نسميها) بوصفه السبب الأول الفعال (أنكساجوراس) وبوصفه النعمة الإلهية والعقل المحايث (هيراقليطس) - ونجد عند الفيثاغورية تعبيراً أكثر وضوحاً إلى حد ما عن التفرقة بين النفس والبدن. وسمو النفس على البدن وتفوقها عليه، وضرورة العناية بالنفس وحمايتها من التلوث، غير أننا نجد أن البحث - بالنسبة للفلسفة قبل سقراط ككل - كان يدور حول الطبيعة النهائية للعالم؛ وتصورها للعالم على أنه عالم ينظمه قانون، أكثر مما نجد عندها أية نظرية خاصة. (ربما باستثناء سيكولوجيا الأورفية الفيثاغورية) - التي تؤهلها لأن يُنظر إليها على أنها بأي معنى، تمهيد بعيد للإنجيل. تمهيد للعقل الوثني لكي يتقبل ديانة موحى بها. لأن تصور العالم المنظم بواسطة القانون هو الذي يؤدي، بطبيعته، إلى تصور المنظم والمنشئ، وقبل

ذلك هناك خطوة أبعد يمكن أن نتخذ فقد كان من الضروري أن يصل إلى تفرقة واضحة بين النفس والبدن، بين اللامادي والمادي؛ ولقد مهدت الأورفية والفيثاغورية الطريق لإدراك هذه التفرقة، رغم أن أفلاطون هو في الواقع الذي مدَّ التفرقة الأنثروبولوجية الفيثاغورية بين المتعالى والظاهر، بين اللامادي والمادي.

سيكون صعباً أن نبالغ في أهمية أفلاطون في التمهيد العقلي للإنجيل في العالم الوثني. فنظريته في عالم المثل (عالم النموذج) ونظريته في العلة النموذجية المفارقة. ونظريته عن العقل الذي يعمل في العالم، ويشكل هذا العالم على أفضل وجه، قد مهدت الطريق بوضوح عن بُعد أمام القبول المطلق لفكرة إله واحد مفارق - محايث. ومن ناحية أخرى فإن أفلاطون بنظريته في خلود النفس البشرية وعقلانيته، وبالجزء، وبالتطهير الأخلاقي - جعل من السهل القبول العقلي للسيكولوجيا المسيحية، والزهد المسيحي، في حين أن تمسكه بالمعايير الأخلاقية المطلقة، التي تتطابق مع تعاليم أستاذه العظيم سقراط، والتلميحات التي أشار إليها، مثل التشبه بالله، كانت كلها تمهيداً بعيداً لقبول الأخلاق المسيحية. ولا ينبغي أن ننسى أن أفلاطون في محاوره «القوانين» قدّم الأسباب التي من أجلها ينبغي علينا أن نوافق على وجود عقل يعمل في الكون، وذلك يتنبأ باللاهوت الطبيعي المتأخر. لكنه بالأحرى الموقف الشامل الذي تغذيه الفلسفة الأفلاطونية - وأنا أشير إلى الإيمان بحقيقة متعالية، وقيم أزلية، وبالخلود، وبالاستقامة والصلاة، وبالعبادة الإلهية ... الخ. وكذلك الموقف الذهني والانفعالي الذي يغذيه، منطقياً، مثل هذا الإيمان - أكثر من أي حجج نوعية خاصة تساعد في قبول المسيحية. صحيح أن فكرة التعالي على نحو ما تطورت عند الأفلاطونية المتوسطة، والأفلاطونية الحديثة، استخدمت ضيق المسيحية بحجة أن عقيدة التجسيد لا تستق مع الطابع المتعالي لله: إلا أن الطابع المتعالي لله هو نظرية مكتملة للمسيحية، ومن الصعب علينا أن ننكر أن الارتقاء الأفلاطوني فوق مادية الفلسفة قبل سقراط، كان عامل تمهيد نحو قبول ديانة تصر على حقيقة عليا متعالية كما تتمسك بالطابع الدائم الثابت للقيم. ويتعرف المفكرون المسيحيون الأول، بالتأكيد، في الأفلاطونية على وشائج قري، حتى ولو كانت بعيدة إلى حد ما، عن نظرتهن إلى العالم، وعلى الرغم من أن أرسطو قد أصبح فيما بعد عند الفلسفة المدرسية: الفيلسوف على الأصالة، فإن

الأوغسطينية وقفت على العكس في صف التراث الأفلاطوني. وفضلاً عن ذلك فإن العناصر الأفلاطونية - الأوغسطينية هي أبعد ما تكون عن أن تغيب تماماً في الفلسفة الأسكولائية النامية التي تبنت الأرسطية أعني فلسفة القديس توما الأكويني. وهكذا إذا كانت الأفلاطونية قد ساعدت بدرجة ما في تمهيد الطريق أمام المسيحية، وإذا كان ذلك إلى حد كبير من خلال المدارس اللاحقة التي طورت التراث الأفلاطوني، فإنه يمكن أن يقال أيضاً إن المسيحية قد استمدت بعض «العتاد» الفلسفي من الأفلاطونية.

عند فلاسفة العصر الوسيط من أتباع التراث الأوغسطيني من أمثال القديس «بوناغنتيترا» (الفيلسوف الذي كان أحد اعتراضاته الرئيسية ضد أرسطو أنه رفض مثالية أفلاطون)، ومالت الأرسطية لأن تصبح معادية للمسيحية بسبب أنها عرفت في الغرب أساساً عن طريق الشراح العرب. (مثلاً من خلال تفسير ابن رشد لأرسطو - ربما بحق - على أنه أنكر مثلاً الخلود الشخصي للنفس البشرية). وعلى الرغم أنه من الصواب أن نقول إن تصور الله في «ميتافيزيقا» أرسطو، على أنه مستغرق في ذاته، ولا يكثرث بالعالم أو الإنسان، ليس هو تصور المسيحية. - فإن من المؤكد أننا لا بد أن نوافق على أن اللاهوت الطبيعي عند أرسطو كان تمهيداً لقبول المسيحية. فانه يبدو فكراً لا مادياً، مفارقاً وعلّة غائبة مطلقة، وعندما أصبحت أمر المثل الأفلاطونية فيما بعد أفكاراً في عقل الله، وحدث ضرب من التلقيق بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو. مالت العلل الغائية والفعالة النهائية والمثالية إلى الاتحاد، وظهر تصور للحقيقة الواقعية جعل من السهل - أكثر مما لو كانت بطريقة أخرى - قبول المسيحية من وجهة نظر عقلية.

يمكن أن يقال الشيء الكثير بخصوص الفلسفة بعد أرسطو فيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصددده، وليس في استطاعتي سوى أن أنتقي بعض النقاط أذكرها: الرواقية بمذبتها في اللوجوس المحايث، ورأيها في النعمة الإلهية في العالم، مع أخلاقها النبيلة، كانت عاملاً مهماً في العالم الذي زرعت ونمت فيه المسيحية. ومن الصواب تماماً أن الفلسفة الرواقية ظلت مادية من الناحية النظرية، وحتمية إن قليلاً أو كثيراً - لكن من الناحية العملية، كان هناك الإصرار على التشبه بالله، وعلى تطهير النفس، عن طريق ضبط النفس، والتربية الأخلاقية، وكذلك الاستسلام «للإرادة الإلهية»، وأثره الواسع في فكرة

«المواطنة العالمية» - الذي ساهم كتمهيد عند بعض العقول في قبول الديانة الكلية، التي تصر بعد أن تجاوزت مادية الرواقية - على أخوة البشر بوصفهم أبناء الله، وأدخلت تأثيراً دينامياً كانت الرواقية تفتقر إليه. وفضلاً عن ذلك فبمقدار ما كانت الرواقية الأخلاقية تلبية لحاجة معاصرة، للتوجيه والإرشاد الأخلاقي إلى الطريق السليم الذي يتبعه الفرد، الغارق في امبراطورية عالمية عظيمة. ولقد لبّت المسيحية هذه الحاجة أفضل بكثير مما فعلت الرواقية - بأن لجأت إلى الإنسان البسيط غير المتعلم بطريقة يصعب على الرواقية أن تقوم بها، كما قدمت الأمل في سعادة كاملة في حياة مقبلة كحد للمحاولة الأخلاقية بطريقة امتنعت الرواقية - بمذهبها نفسه - عن القيام به.

إلى جانب الحاجات الأخلاقية الدقيقة للإنسان، هناك أيضاً قدرته الدينية. وهي تحتاج إلى الإشباع؛ وعلى حين أن ديانة الدولة عجزت عن تلبية هذه الحاجة. ولم تستطع الديانات السرية، ولا حتى الفلسفة (في صورة أقل شعبية تماماً كما هي الحال مثلاً في الأفلاطونية المحدثة) - أن تقدم إشباعاً لها. لقد قامت هذه الديانات بتقديم الزاد لتطلعات الإنسان الروحية الأكثر عمقاً، ولكنها انجهدت في الوقت ذاته إلى تطوير وتكثيف هذه التطلعات، وكانت النتيجة أن وقعت المسيحية على أرض ممهدة بالفعل. وهكذا أصبحت المسيحية - بما لها من نظرية في الخلاص، ومذهب في أسرار الكنيسة، ومعتقداتها، ونظريتها في اندماج المسيح وتجنسه من خلال عضوية الكنيسة، والرؤية الغائية لله، وتقديمها لحياة تعلو على الطبيعة هي الديانة السرية. بل إن لها ميزة لا تقدر على الديانات السرية الوثنية، وهي أنها كانت ديانة تاريخية تقوم على أساس الحياة، والموت وقيامة الله - الإنسان، يسوع المسيح، الذي عاش وتعذب في فلسطين في فترة تاريخية معينة، فهي تقوم على حقيقة تاريخية لا على أسطورة. أما بالنسبة لنظرية «الخلاص» التي وجدت عند المدارس الفلسفية. ونظرية وحدة الانجذاب الصوفي مع الله على نحو ما طورتها الأفلاطونية المحدثة. فقد كان ذلك مبالغاً في طابعه العقلاني للغاية بحيث يسمح بالإغراء الشعبي. وعلى الرغم من أن أسرار الكنيسة، وتقبل الحياة التي تعلو على الطبيعة التي تقدمها المسيحية لجميع البشر، متعلمين وغير متعلمين على السواء، الذين يتحدثون مع الله، وهم غير كاملين في هذه الحياة، كاملين في الحياة الأخرى. وحتى من وجهة النظر الطبيعية

الخالصة. من الواضح أنها مكرسة ومخصصة لممارسة تأثير واسع جداً أكثر مما تستطيع الفلسفة بما هي كذلك أن تمارسه، حتى تلك الفلسفة التي اصطبغت بقوة بعناصر دينية. وفضلاً عن ذلك فإن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة غير تاريخية، بمعنى أن نظرية مثل «التجسيد» غريبة عن روحها؛ والديانة التاريخية ملزمة أن يكون لها إغراء شعبي أكثر من الفلسفة الميتافيزيقية، وعلى الرغم من الموقف الفاضح الذي يصدم الباحث الذي اتخذه بعض المفكرين المسيحيين الأوّل الذين تبنوا (على نحو طبعي) عقيدة ميثرا Mithras^(١) بصفة خاصة فيما يتعلق بالديانات السرية مع طقوسها التي تشبه أسرار الكنيسة. وهما معاً ديانات سرية شعبية. ولقد خدمت الأفلاطونية المحدثة في إعداد عقول الناس لقبول المسيحية، وربما اتجهت إلى أن تكون هي نفسها أعداء للمسيحية، وربما منعت بعض الأفراد من اعتناق المسيحية الذين كان من الممكن أن يفعلوا ذلك ما لم تتدخل. ولكن ذلك لا يعني أنهم لم يستطيعوا، ولن يستطيعوا، أن يخدموا كطريق للمسيحية لقد هاجم فرغوريوس المسيحية، لكن ألم يصل القديس أوغسطين إلى المسيحية عن طريق أفلوطين؟.. لقد كانت الأفلاطونية المحدثة هي النفس الأخير، والزهرة الأخيرة، للفلسفة الوثنية القديمة. لكنها أصبحت في فكر القديس أوغسطين المرحلة الأولى في الفلسفة المسيحية، ولم تكن المسيحية بالطبع بأي معنى محصّلة الفلسفة القديمة، كلا ولا يمكن أن يقال عنها إنها مذهب فلسفي، وإنما هي ديانة موحى بها ومقدماتها التاريخية إنما توجد في اليهودية. لكن عندما بدأ المسيحيون في التفلسف، وجدوا في أيديهم بالفعل مادة غنية، ومخزوناً من الأدوات الجدلّية، والمصطلحات، والتصورات الميتافيزيقية، وأولئك الذين آمنوا بأن العناية الإلهية تعمل في التاريخ، يصعب عليهم أن يفترضوا أن هذه المادة وتنقيحها عبر القرون كان ببساطة محض مصادفة فحسب.



(١) الإله ميثرا Mithras إله الحرارة والخصوبة والحياة في الأساطير الفارسية، وهو الوسيط بين الآلهة والناس عبده الفرس والهنود، والرومان واليونان جميعاً. وخلال الحقبة الرومانية انقلبت عبادة ميثرا إلى ديانة سرية... الخ - راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٤٢٤ - ٤٢٥ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٦٦ (المترجم).

AËTIUS. Collectio placitorum (philosophorum).

ALBINUS. Didask. (Didaskalikos).

AMMIANUS MARCELLINUS Rerum gest. (Rerum gestarum libri 18).

AUGUSTINE. Contra Acad. (Contra Academicos).

C.D. (De Civitate Dei).

BURNET. E. G. P. (Early Greek Philosophy).

G. P., I. (Greek Philosophy. Part I, Tnales to plato).

CAPITOLINUS, JULIUS.. Vit. Mi Ant. (Vita Marci Antonini Pii).

CHALCIDIUS. In Tim. (Commentary on Plato's Timaeus).

CICERO. Acad. Prior. (Academica Priora).

Acad. Post. (Academica Posteriora).

Ad Att. (Letters to Atticus).

De Div. (De Divinatione).

De Fin. (De Finibus).

De Nat. D. (De Natura Deorum).

De Off. (De Offciis).

De Orat. (De Oratore).

De Senect. (De Senectute).

Somn. Scip.. (Somnium Scipionis).

Tusc. (Tusculanae Disputationes).

CLEMENS ALEXANDRINUS. Protrep. (Protrepticus).

Strom. (Stromata).

DAMASCIUS. Dubit. (Dubitationes et solutiones de primis principiis).

DIOGENES LAËrtius. Lives of the Philosophers.
Epictetus. Disc. (Discourses).
Ench. (Enchiridion).
EUDEMUS. Phys. (Physics, of which only fragments remain).
EUNAPIUS. Vit. Soph. (Lives of the Sophists).
EUSEBIUS. Hist. Eccl. (Historia Ecclesiastica).
Prep. Evan. (Preparatio Evangelica).
GELLIUS, AULUS. Noct. Att. (Noctes Atticae).
GREGORY OF NAZIANZEN. Adv. Max.. (adversus Maximum).
HIPLOYTUS. REF. (Refutationis omnium haeresium libri X).
JOSEPHUS. Ant. Jud. (Jewish Antiquities).
LACTANTIUS. Div. Inst. (Institutiones divinae).
LAMPRIDIUS. Alex. (Life of Alexander Severus).
AUREL. (Life of Aurelian).
LUCIAN. De morte Peregr. (De morte Peregrini).

★★★★

ملحق رقم ٢ حاشية حول المصادر:

طالما أن بعض الفلاسفة لم يكتبوا شيئاً على الإطلاق من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد فُقدت أعمال كثير من الفلاسفة الذين كتبوا فلسفتهم - لذلك كان لابد لنا أن نعتمد في كثير جداً من الحالات على شهادة الفلاسفة المتأخرين في معلوماتنا عن مسار الفلسفة اليونانية.

المصدر الرئيسي لمعرفتنا بالعالم القديم فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط هو كتاب ثاوفراسطس الذي عنوانه «الآراء الطبيعية» وهو كتاب لم يصلنا - لسوء الطالع - إلا في صورة شذرات. ولقد أصبح كتاب «ثاوفراسطس»^(١) مصدراً لتأليف آخرين، والمُلخصات وكتاب الآراء Doxographies الذين رتبوا في بعضها آراء الفلاسفة، تبعاً لموضوع ما، والآراء في بعضها الآخر معروضة تحت أسماء فلاسفة معينين. من النوع الأول كتاب Vetusta Placita (أقوال القدماء) لتلميذ مجهول «لبوزيدونيوس» في النصف الأول من القرن الأول الميلادي، وهذا الكتاب ليس بين أيدينا الآن، إلا أن ديلز Diels قد بين أن هذا الكتاب كان موجوداً وأنه يقوم على أساس كتاب «ثاوفراسطس». ويشكل كتاب «أقوال القدماء» بدوره مصدراً رئيسياً لما يسمى «آراء آيتيوس»، (حوالي عام ١٠٠ ميلادية) وهو بدوره كتاب أفاد كأساس لكتاب «آراء فلسفية» منسوب إلى «بلوتارك» (مؤلف حوالي عام ١٥٠ ميلادية) وكتاب «ملخص الآراء» بقلم يوحنا ستوبيليوس (في القرن الخامس الميلادي) في أول كتاب له عن «المقتطفات Eclogae»، وهذان الكتابان الأخيران هما أهم كتابين من كتب الآراء الموجودة بين أيدينا. وأصبح من الواضح أن مصدرهما الرئيسي هو كتاب «ثاوفراسطس» الذي هو بدوره المصدر الرئيسي -

(١) تلميذ أرسطو وصديقه وقد عاش حوالي (٢٣٢ - ٢٨٧) ورأس مدرسة اللوقيين بعد وفاة المعلم الأول، وقد كتب في علم الطبيعة، وعلم النبات، والمنطق، والسياسة، والشعر، والميتافيزيقا ... الخ. ولم يبق لنا من آثاره إلا القليل منها «تاريخ النبات» ويعزى له حفظ آراء فلاسفة اليونان في كتاب «الآراء الطبيعية» (المترجم).

إن لم يكن المصدر الرئيسي - وإن لم يكن المصدر الوحيد - لكتاب «هيبوليطس»^(١) الأول المسمى «تفنيد كل هرطقة» (وفيه يتم ترتيب الموضوع حسب الفلاسفة (المعنيين) أما بالنسبة للشذرات المنحولة على «بلوتارك» التي كان يستشهد بها يوسيبوس في كتابه «التمهيد إلى الأناجيل».

وهناك معلومات أخرى من آراء فلاسفة اليونان يزودنا بها مؤلفات مثل «ليالي آتيكا» بقلم أوليس جليوس (حوالي عام ١٥٠ ميلادية) وكذلك أعمال فلاسفة مثل: «بلوتارك، وشيشرون، وسكستوس امبريقوس». وأعمال آباء الكنيسة، وأعمال الكتاب المسيحيين الأول.. (ولابد أن نكون على حذر في استخدام مثل هذه المصادر التاريخية، طالما أن شيشرون - مثلاً - يستمد معلوماته عن الفلسفة اليونانية المبكرة من مصادر وسيطة، في حين أن سكستوس امبريقوس كان معنياً أساساً بدعم موقفه الشكي الخاص بأن يلفت النظر إلى الآراء المتناقضة عند الدجماطيقيين من الفلاسفة. أما بالنسبة لشهادة أرسطو فيما يتعلق بآراء السابقين عليه فينبغي أن لا ننسى أن أرسطو يميل إلى النظر إلى الفلاسفة السابقين ببساطة من وجهة نظر مذهبه الخاص ليرى في أعمالهم تمهيداً لما أنجزه. ولا شك أن موقفه من هذه المسألة له ما يبرره إلى حد كبير، لكن ذلك لا يعني أنه كان مهتماً باستمرار بتقديم ما نعتبره تفسيراً موضوعياً وعلمياً خالصاً لمجرى الفكر الفلسفي). والشروح التي وضعها المؤلفون القدماء لأعمال مشاهير الفلاسفة كان لها أيضاً أهمية ملحوظة، وعلى سبيل المثال شروح سيمبلقوس على كتاب الطبيعة لأرسطو.

أما بالنسبة لحياة الفلاسفة فإن أهم كتاب في هذا الصدد هو كتاب «ديوجنز اللايرتي» (في القرن الثالث الميلادي) فهذا الكتاب مؤلف من مادة أخذت من مصادر متعددة وغير متساوية القيمة فيكثر من مادة السير عبارة عن حكايات ونوادر، لا قيمة لها، و«قصص غير قابلة للتصديق»، وروايات مختلفة وأحياناً متناقضة، عن الحادثة الواحدة التي يرويها المؤلف، وروايات جمعها من كتّاب ومصنفين سابقين. وسيكون من الخطأ الفادح من ناحية أخرى، أن نسمح للطابع، غير العلمي للكتاب، أن يحجب أهميته وقيمه الحقيقية الكبرى،

(١) القديس هيبوليطس (١٧٠ - ٢٣٥) من أوائل شهداء المسيحية كان رائداً للكنيسة الرومانية دافع عن نظرية «الوجوس» فهاجمه البابا، نفاهما معا الامبراطور مكسيموس (المترجم).

فهارس مؤلفات الفلاسفة، ونحن ندين لديوجنز، بدين كبير، للمعلومات القيمة عن حياة وآراء فلاسفة اليونان. وعند تقديرنا للقيمة التاريخية لعبارات ديوجنز، فمن الواضح تماماً بل من الضروري أن نعرف (بقدر الإمكان) المصدر المعين الذي يرجع إليه في كل مناسبة، فإن العمل المجهد المثمر قد امتد بواسطة العلماء، حتى وصلنا إلى هذه المعرفة.

أما بالنسبة للتواريخ الزمنية لفلاسفة اليونان. فإن المصدر الرئيسي هو «تاريخ الأحداث» - لأبولودورس الذي وضع أول تسلسل زمني للأحداث على أساس كتاب أراتوستين القورينائي «التاريخ الزمني للأحداث» (القرن الثالث قبل الميلاد) لكنه أضاف ملحقات وصل به إلى حوالي عام ١١٠ ق.م. ولم تكن هناك، بالطبع، مادة دقيقة تحت يد أبولودورس، كما كان يستخدم منهجاً عشوائياً لربط حادثة ما في مطلع حياة الفيلسوف - يأخذها كما لو كانت تعني أن الفيلسوف في سن النضج (سن الأربعين) ثم يعود القهقري إلى الوراء حتى يصل إلى تاريخ ميلاد الفيلسوف. وبالمثل يأخذ كقاعدة عامة أن التلميذ يصغر عن أستاذه بأربعين سنة. ومن ثم فعلينا أن لا نتوقع أن هناك دقة في هذه التواريخ.

(بالنسبة لموضوع المصادر بصفة عامة راجع Ueberweg - Praechter «فلسفة القدماء» ص ١٠ - ٢٦ وهو يذكر تاريخ الأحداث لأبولودورس ص ٦٦٧ - ٦٧١). وكذلك كتاب A. Fairbanks «فلاسفة اليونان الأول» ص ٢٦٣ - ٢٨٨، وأيضاً لـ روبان L. Robin، «الفكر اليوناني وأصول الروح العلمية» ص ٧ - ٢٦. وكذلك الشذرات التي نشرها ديلز.

١. تواريخ عامة في الفلسفة اليونانية

ADAMSON, R. (ed. Sorley and Hardie). The Development of Greek Philosophy. London, 1908 .

ARMSTRONG, A. H. An Introduction to Ancient Philosophy. Methuen, 1947 .

BENN, A. W. The Greek Philosophers. London, 1914 .

BRÉHIER, E. Historire de la philosophie. Tome I. Paris, 1943 .

BURUET, J. Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato. Macmillan.

(This scholarly work is indispensable to the student).

ERDMANN, J. E. A JHistory of Philosophy, vol. I. Swan Sonnenschein, 1910.

(كان بروفيسور اردمان مؤرخاً لامعاً في المدرسة الهيجلية).

GOMPERZ, TH. Greek Thinkers, 4 Vols. (Trs. L. Magnus.) John Murray.

ROBIN, L. La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris, 1923 .

Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit. London, 1928 .

RUGGIERO, G. DE. La filosofia greca. 2 vols. Bari, 1917.

(كان بروفيسور دي روجيرو يكتب من منظور الهيجلية الجديدة الإيطالية).

STACE, W. T. A Critical History of Greek Philosophy. Macmillan, 1920.

STENZEL, J. Metaphysik des Altertums. Berlin, Oldenbourg, 1929.

(هام جداً خصوصاً في دراسة أفلاطون).

- STOCKL, A. A Handbook of the History of Philosophy. Part I. Prescholastic Philosophy. Trs. by T. A. Finlay, S. J. Dublin, 1887.
- UEBERWEG-PRAECHTER. Die Philosophie des Altertums Berlin, Mittler, 1926.
- WERNER, C. La philosophie grecque. Paris, Payot, 1938.
- ZELLER, E. Outlines of the History of Greek Philosophy. Kegan Paul, 1931.
- (Revised by W. Nestle, translated by L. R. Palmer).

٢- الفلسفة قبل سقراط

- The best collection of the fragments of the Pre-Socratics is to be found in Hermann Diels' Vorsokratiker, fifth edition. Belin, 1934-5.
- BURNET, J. Early Greek Philosophy. Black, 3rd edition, 1920; 4th edition, 1930. (This extremely useful work includes very many fragments).
- COVOTTI, A. I Presocratici. Naples, 1934.
- FAIRBANKS, A. The First Philosophers of Greece. London, 1898.
- FREEMAN, K. Companion to the Pre-Socratic Philosophers. Blackwell, 1949 (2nd edition).
- JAEGER, WERXER. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.
- ZELLER, E. A History of Greek Philosophy from the earliest period to the time of Socrates. Trs. S. F. Alleyne. 2 vol. Longmans, 1881.

٣ - أفلاطون

- The Works of Plato are published, under the editorship of J. Burnet, in the Oxford Classical Texts. A Well-Known translation . in

five volumes, is that by B. Jowett. O. U. P., 3rd edition, 1892. There are also more literal translations.

ARCHER-HIND, R. D. The Timaeus of Plato. Macmillan, 1888.

CORNFORD, F. M. Plato's Theory of Knowledge. Kegan Paul, 1935.

(A translation of the Theaetetus and Sophist, with commentary). Plato's Cosmology. Kegan Paul, 1937).

(A translation of the Timaeus, with running commentary).

Plato and Parmenides. Kegan Paul, 1939).

(Translation of the Parmenides, with commentary and discussion).

The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes. O.U.P.

DEMOS, R. The Philosophy of Plato. Scribners, 1939.

DIÈS, AUGUSTE Autour de Platon. Beauchesne, 1927.

Platon. Flammarion, 1930.

FIELD, G. C. Plato and his Contemporaries. Methuen, 1930.

The Philosophy of Plato. Oxford, 1949.

GROTE, C. Plato and the other Companions of Socrates. John Murray, 2nd edition, 1867.

HARDIE, W. F. R. A Study in Plato. O. U. P., 1936.

HARTMANN, N. Platons Logik des Seins Giessen, 1909.

LODGE, R. C. Plato's Theory of Ethics. Kegan Paul, 1928.

LUTOSLAWSKI, W. The Origin and Growth of Plato's Logic. London, 1905.

MILHAUD, G. Les philosophes-géomètres de la Grèce. 2nd edition, Paris, 1934.

NATORP, P. Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.

NETTLESHIP, R. L. Lectures on the Republic of Plato. Macmillan, 1898.

- RITTER, C. The Essence of Plato's Philosophy. Gerge Allen & Unwin, 1933. (Translated by Adam Alles).
- Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. 2 vols. Munich, 1910 and 1923.
- Platon. Paris, 1936.
- SHOREY, P. The Unity of Plato's Thought. Chicago, 1903.
- STENZEL, J. Plato's Method of Dialectic O.U.P., 1940. (Translated by D. G. Allan).
- Zahl und Gestalt bei Platon and Aristoteles. 2nd edition. Leipzig-1933.
- Platon der Erzieher. 1928.
- Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik Breslau, 1917.
- STEWART, J. A. The Myths of Plato. O.U.P., 1905.
- Plato's Doctrine of Ideas. O.U.P., 1909.
- TAYLOR, A. E. Plato, the Man and his Work. Methuen, 1926. (No student of Plato should be unacquainted with this masterly work).
- A Commentary on plato's Thimaeus. O.U.P., 1928.
- Article on Plato in Encyc. Brit., 14th edition.
- Platonism and its Influence. U.S.A. 1924 (Eng. Harrap).
- WILAMOWITZ-MOELLENDRE, U. von. Platon. 2 vols. Berlin, 1919.
- ZELLER, E. Plato and the Older Academy. Longmans, 1876. (Translated by S. F. Alleyne and A. Goodwin).

- The Oxford translation of the works of Aristotle is published in eleven volumes, under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross.
- BARKER, E. The Political Thought of Plato and Aristotle. Methuen, 1906.
- Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 14th edition.
- CASE, T. Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 11th edition.
- GROTE, G. Aristotle. London, 1883.
- JAEGER, WERNER. Aristotle. Fundamentals of the History of his Development. O.U.P., 1934.
- (Translated by R. Robinson).
- LE BLOND, J. M. Logique et Méthode chez Aristote. Paris. Vrin, 1939
- MAIER, J. Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896. New edition, 1936.
- Mure, G. R. G. Aristotle. Benn, 1932.
- PIAT, C. Aristote. Paris, 1912.
- ROBIN, L. Aristote. Paris, 1944.
- ROSS, SIR W. D. Aristotle. Methuen, 2nd edition, 1930.
- (A survey of Aristotle's thought by a great Aristotelian scholar).
- Aristotle's Metaphysics. 2 vols. O.U.P., 1924.
- Aristotle's Physics. O.U.P., 1936.
- (These two commentaries are invaluable).
- TAYLOR, A. E. Aristotle. Nelson, 1943.
- ZELLER, E. Aristotle and the earlier Peripatetics. 2 vols. Longmans, 1897.

ARMSTRONG, A. P. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.

(A very careful study of the origins and nature of Plotinian Neo-Platonism).

ARNOLD, E. V. Roman Stoicism. 1911.

BALLEY, C. The Greek Atomists and Epicurus. O. U. P.

BEVAN, E. E. Stoics and Sceptics. O. U. P., 1913.

Hellenistic Popular Philosophy. Cambridge, 1923.

BIGG, C. Neoplatonism. S.P.C.K., 1895.

BRÉHIER, E. Philon d'Alexandrie. Paris, 1908.

La philosophie de Plotin. Paris, 1928.

CAPES, W. W. Stoicism. S.P.C.K., 1880.

DILL, SIR S. Roman society from Nero to Marcus Aurelius.

Macmillan, 1905.

DODDS, E. R. Select Passages illustrating Neoplatonism.

S.P.C.K., 1923.

FULLER, B. A. G. The Problem of Evil in Plotinus Cambridge, 1912.

HENRY, PAUL (S.J.) Plotin et l'Occident. Louvain, 1934.

Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin. Bulletin de l'Academie royale de Belgique, 1937.

HICKS, R. D. Stoic and Epicurean. Longmans, 1910.

INGE, W.R. The Philosophy of Plotinus. 2 vols.

3rd edition. Longmans, 1928.

KARKOWSKI, E. Plotin et le Paganisme Religieux. Paris. Denoël et Steele, 1933.

LEBRETON, J. (S.J). Histoire du Dogme de la Trinité.

Beauchesne, 1910.

MARCUS AURELIUS. The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Edited with Translation and Commentary by A. S. L.

Farquharson. 2 vol.. O. U. P. 1944.

PLOTINUS. The Enneads have been translated into English, in five vols. by S. Mackenna and B. S. Page. 1917 ` 30.

PROCLUS. The Elements of Theology. O.U.P.

(A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds).

PEINHARDT, K. Poseidonios. Munich, 1921.

ROBIN, L. Pyrrhon et le Scepticisme Grec. Paris, 1944.

TAYLOR, T. Select Works of Plotinus (ed. G. R. S. Mead). G. Bell & Sons, 1929.

WHITTAKER, T. The Neo-Platonists. 2nd edition, Cambridge. 1901.

WITT, R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge,

ZELLER, E. The Stoics, Epicureans and Sceptics. Longmans, 1870.

(Translated by O. J. Reichel).

A History of Eclecticism in Greek Philosophy. Longmans, 1883.

(Translated by S. F. Assleyne).

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمىة ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

- ١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)
 - ٢ - الوثنية والإسلام
 - ٣ - التراث المسروق
 - ٤ - كيف تتم كتابة السيناريو
 - ٥ - ثريا فى غيبوبة
 - ٦ - اتجاهات البحث اللسانى
 - ٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة
 - ٨ - مشعلو الحرائق
 - ٩ - التفجيرات البيئية
 - ١٠ - خطاب الحكاية
 - ١١ - مختارات
 - ١٢ - طريق الحرير
 - ١٣ - ديانة الساميين
 - ١٤ - التحليل النفسى والأدب
 - ١٥ - الحركات الفنية
 - ١٦ - أثينة السوداء
 - ١٧ - مختارات
 - ١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية
 - ١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة
 - ٢٠ - قصة العلم
 - ٢١ - خوخة وألف خوخة
 - ٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين
 - ٢٣ - تجلى الجميل
 - ٢٤ - ظلال المستقبل
 - ٢٥ - مثنوى
 - ٢٦ - دين مصر العام
 - ٢٧ - التنوع البشرى الخلاق
 - ٢٨ - رسالة فى التسامح
 - ٢٩ - الموت والوجود
 - ٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)
 - ٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى
 - ٣٢ - الانقراض
 - ٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية
 - ٣٤ - الرواية العربية
 - ٣٥ - الأسطورة والحداثة
- جون كوين
ك. مادهو باننيكار
جورج جيمس
انجا كاريتنكوفا
إسماعيل فصيح
ميلكا إفيتش
لوسيان غولدمان
ماكس فريش
أندرو س. جودى
جيرار جينيت
فيسوفا شيمبورسكا
ديفيد براونستون وايرين فرانك
روبرتسن سميت
جان بيلمان نويل
إبوارد لويس سميت
مارتن برنال
فيليب لاركين
مختارات
جورج سفيريس
ج. ج. كراوثر
صمد بهرنجى
جون أنتيس
هانز جيورج جادامر
باتريك بارندر
مولانا جلال الدين الرومى
محمد حسين هيكل
مقالات
جون لوك
جيمس ب. كارس
ك. مادهو باننيكار
جان سوفاجيه - كلود كاين
ديفيد روس
أ. ج. هويكنز
روجر آلن
بول . ب. ديكسون
- ت : أحمد درويش
ت : أحمد فؤاد بليغ
ت : شوقى جلال
ت : أحمد الحضرى
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : سعد مصطوح / وفاء كامل فابيد
ت : يوسف الأنطكى
ت : مصطفى ماهر
ت : محمود محمد عاشور
ت : محمد معصوم عبد الجليل الأرنؤى وعصر على
ت : هناء عبد الفتاح
ت : أحمد محمود
ت : عبد الوهاب علوب
ت : حسن المودن
ت : أشرف رفيق عفيفى
ت : بإشراف / أحمد عثمان
ت : محمد مصطفى بدوى
ت : طلعت شاهين
ت : نعيم عطية
ت : يعنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
ت : ماجدة العنانى
ت : سيد أحمد على الناصرى
ت : سعيد توفيق
ت : بكر عباس
ت : إبراهيم الدسوقى شتا
ت : أحمد محمد حسين هيكل
ت : نخبة
ت : منى أبو سنه
ت : بدر الديب
ت : أحمد فؤاد بليغ
ت : عبد الستار الخوجى / عبد الوهاب علوب
ت : مصطفى إبراهيم فهمى
ت : أحمد فؤاد بليغ
ت : حصه إبراهيم المنيف
ت : خليل كلفت

- ٣٠ - نظريات السرد الحديثة والاس مارتن
- ٣١ - راحة سيرة ومسيقاها بريجيت شيفر
- ٣٢ - نقد الحداثة آلن تودين
- ٣٩ - الإغريق والحسد بيتر والكوت
- ٤٠ - قصائد حب آن سكستون
- ٤١ - ما بعد المركزية الأوروبية بيتري جران
- ٤٢ - عالم ماك بنجامين بارير
- ٤٣ - اللهب المزدوج أوكتايفي پاث
- ٤٤ - بعد عدة أصياف ألدوس هكسلي
- ٤٥ - التراث المغفور روبرت ج نثيا - جون ف أ فاين
- ٤٦ - عشرين قصيدة حب بابلو نيرودا
- ٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (١) رينيه ويليك
- ٤٨ - حضارة مصر الفرعونية فرانسوا دوما
- ٤٩ - الإسلام في البلقان ه . ت . نوريس
- ٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير جمال الدين بن الشبيخ
- ٥١ - مسار الرواية الإسبانية الأمريكية داريو بيانونيا و، م بينياليستي
- ٥٢ - العلاج النفسي التدميمي بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز ودوجر بيل
- ٥٣ - الدراما والتعليم أ . ف . ألنجنون
- ٥٤ - المفهوم الإغريقي للمسرح ج . مايكل والتون
- ٥٥ - ما وراء العلم جون بولكنجهيم
- ٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١) فديريكو غرسيه لوركا
- ٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢) فديريكو غرسيه لوركا
- ٥٨ - مسرحيتان فديريكو غرسيه لوركا
- ٥٩ - المحبرة كارلوس مونيت
- ٦٠ - التصميم والشكل جوهانز ايتين
- ٦١ - موسوعة علم الإنسان شارلوت سيمور - سميت
- ٦٢ - لغة النص رولان بارت
- ٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢) رينيه ويليك
- ٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة) آلان وود
- ٦٥ - في مدح الكسل ومقالات أخرى برتراند راسل
- ٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية أنطونيو جالا
- ٦٧ - مختارات فرناندو بيسوا
- ٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى فالنتين راسبوتين
- ٦٩ - العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين عبد الرشيد إبراهيم
- ٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية أوكينيو تشانج رودريجت
- ٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى داريو فو
- ت : حياة جاسم محمد
- ت : جمال عبد الرحيم
- ت : أنور مغيث
- ت : منيرة كروان
- ت : محمد عيد إبراهيم
- ت : عاطف أحمد / إبراهيم قنص / محمود ماجد
- ت : أحمد محمود
- ت : المهدي أخريف
- ت : مارلين تادرس
- ت : أحمد محمود
- ت : محمود السيد على
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : ماهر جويجاتي
- ت : عبد الوهاب علوب
- ت : محمد برادة وعثمان الميولي ويوسف الأشملي
- ت : محمد أبو العطا
- ت : لطفى فطيم وعادل دمرناش
- ت : مرسى سعد الدين
- ت : محسن مصيلحي
- ت : علي يوسف علي
- ت : محمود علي مكي
- ت : محمود السيد ، ماهر البطوطي
- ت : محمد أبو العطا
- ت : السيد السيد سهيم
- ت : صبري محمد عبد الفني
- مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
- ت : محمد خير القمامي
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : رمسيس عوض
- ت : رمسيس عوض
- ت : عبد اللطيف عبد الحليم
- ت : المهدي أخريف
- ت : أشرف الصباغ
- ت : أحمد فؤاد متولي ومويذ محمد فهمي
- ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
- ت : حسين محمود

- ٧٢ - السياسي المعجز
٧٣ - نقد استجابة القارئ
٧٤ - صلاح الدين والمالِك في مصر
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية
٧٦ - چاك لاكن وإغواء التحليل النفسي
٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٣
٧٨ - العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية
٧٩ - شعرية التأليف
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»
٨١ - الجماعات المتخيلة
٨٢ - مسرح ميغيل
٨٣ - مختارات
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)
٨٦ - طول الليل
٨٧ - نون والقلم
٨٨ - الابتلاء بالغرب
٨٩ - الطريق الثالث
٩٠ - وسم السيف (قصص)
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسباني أمريكي المعاصر
٩٣ - محدثات العولمة
٩٤ - الحب الأول والصحة
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني
٩٦ - ثلاث زنيقات ووردة
٩٧ - هوية فرنسا (مج ١)
٩٨ - الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني
٩٩ - تاريخ السينما العالمية
١٠٠ - مساطة العولمة
١٠١ - النص الروائي (تقنيات ومناهج)
١٠٢ - السياسة والتسامح
١٠٣ - قبر ابن عربي يليه آيا
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع
١٠٦ - الأدب الأندلسى
١٠٧ - سريرة اللذانى فى الشعر الأمريكى المعاصر
- ت . س . إليوت
چين . ب . توميكنز
ل . ا . سيمينوفا
أنديره موروا
مجموعة من الكتاب
رينيه ويليك
رونالد روبرتسون
بوريس اوسپنسكى
الكسندر بوشكين
بندكت أندرسن
ميغيل دى أونامونو
غوتفريد بن
مجموعة من الكتاب
صلاح زكى أقطاي
جمال مير صادقى
جلال آل أحمد
جلال آل أحمد
أنثونى جينز
نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية
باربر الاسوستكا
كارلوس ميغل
مايك فيذرستون وسكوت لاش
صمويل بيكيت
أنطونيو بوريو بايخو
قصص مختارة
فرنان برودل
نماذج ومقالات
ديفيد روبنسون
بول هيرست وجراهام توميسون
بيرنار فاليط
عبد الكريم الخطيبى
عبد الوهاب المؤدب
برتوات بريشت
جيرارچينيت
د . ماريا خيسوس روبييرامتى
نخبة
- ت : فؤاد مجلى
ت : حسن ناظم وعلى حاكم
ت : حسن بيومى
ت : أحمد درويش
ت : عبد المقصود عبد الكريم
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : أحمد محمود ونورا أمين
ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
ت : مكارم الغمرى
ت : محمد طارق الشراوى
ت : محمود السيد على
ت : خالد المعالى
ت : عبد الحميد شحبة
ت : عبد الرازق بركات
ت : أحمد فتحى يوسف شتا
ت : ماجدة العنانى
ت : إبراهيم الدسوقي شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
ت : محمد إبراهيم مبروك
ت : محمد هناء عبد الفتاح
ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب علوب
ت : فوزية العشماوى
ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
ت : إدوار الخراط
ت : بشير السباعى
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم فتحى
ت : رشيد بنحدر
ت : عز الدين الكتانى الإبريسى
ت : محمد نيس
ت : عبد الغفار مكوى
ت : عبد العزيز شبيل
ت : أشرف على دعدور
ت : محمد عبد الله الجمعدي

- ١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي مجموعة من النقاد
١٠٩- حروب المياه جون بولوك وعادل درويش
١١٠- النساء في العالم النامي حسنة بيجوم
١١١- المرأة والجريمة فرانسيس هيندسون
١١٢- الاحتجاج الهادئ آرلين علوي ماركليود
١١٣- راية التمرد سادى پلانت
١١٤- مسرحيتا حماد كونهي وسكان المستنقع وول شوينكا
١١٥- غرفة تخص المرأة وحده فرجينيا وولف
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا نلسون
١١٧- المرأة والجنوسة في الإسلام ليلي أحمد
١١٨- النهضة النسائية في مصر بث بارون
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق أميرة الأزهرى سنيل
١٢٠- الحركة النسائية والتغير في الشرق الأوسط ليلي أبو لغد
١٢١- الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية فاطمة موسى
١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان جوزيف فوجت
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية نيدل الكسندر وفنادولينا
١٢٤- الفجر الكاذب جون جرائ
١٢٥- التحليل الموسيقي سيدريك ثورپ ديفي
١٢٦- فعل القراءة فولفجانج إيسر
١٢٧- إرهاب صفاء فتحي
١٢٨- الأدب المقارن سوزان باسنيت
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا ديلورس أسيس جارتو
١٣٠- الشرق يصعد ثانية أندريه جوندز فرائك
١٣١- مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي) مجموعة من المؤلفين
١٣٢- ثقافة العمالة مايك فيذرستون
١٣٣- الخوف من المرايا طارق على
١٣٤- تشريح حضارة باري ج. كيمب
١٣٥- المغتار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) ت. س. إليوت
١٣٦- فلاحو الباشا كينيث كرون
١٣٧- ملكرات ضابط في الحملة الفرنسية جوزيف ماري مواريه
١٣٨- عالم التيفزيون بين الجمال والعنف إيفيلينا تارونى
١٣٩- باريسيفال ريشارد فاچنر
١٤٠- حيث تلقى الأنهار هريبت ميسن
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فويستر
١٤٣- قضايا التنظير في البحث الاجتماعي ديريك لايدار
١٤٤- صاحبة اللوكاندة كارلو جولونى
- ت : محمود على مكى
ت : هاشم أحمد محمد
ت : منى قطان
ت : ريهام حسين إبراهيم
ت : إكرام يوسف
ت : أحمد حسان
ت : نسيم مجلى
ت : سميرة رمضان
ت : نهاد أحمد سالم
ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
ت : ليس النقاش
ت : بإشراف/ رؤوف عباس
ت : نخبة من المترجمين
ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
ت : منيرة كروان
ت : أنور محمد إبراهيم
ت : أحمد فؤاد بلبع
ت : سمحه الخولى
ت : عبد الوهاب علوب
ت : بشير السباعى
ت : أميرة حسن نويرة
ت : محمد أبو العطا وآخرون
ت : شوقي جلال
ت : لويس بقطر
ت : عبد الوهاب علوب
ت : طلعت الشايب
ت : أحمد محمود
ت : ماهر شفيق فريد
ت : سحر توفيق
ت : كاميليا صبحى
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : مصطفى ماهر
ت : أمل الجبوري
ت : نعيم عطية
ت : حسن بيومى
ت : عدلى السمرى
ت : سلامة محمد سليمان

- ١٤٥ - موت أرتيميو كروث
١٤٦ - الورقة الحمراء
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وأندريس
١٥٠ - التجربة الإغريقية
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى
١٥٣ - غرام القراءة
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى
١٥٧ - خسرو وشيرين
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)
١٥٩ - الإيديولوجية
١٦٠ - آلة الطبيعة
١٦١ - من المسرح الإسباني
١٦٢ - تاريخ الكنيسة
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١
١٦٤ - شامبليون (حياة من نور)
١٦٥ - حكايات الثعلب
١٦٦ - العلاقات بين المثليين والطماعين في إسرائيل
١٦٧ - في عالم طاغور
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة
١٦٩ - إبداعات أدبية
١٧٠ - الطريق
١٧١ - وضع حد
١٧٢ - حجر الشمس
١٧٣ - معنى الجمال
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء
١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية
١٧٧ - أنطون تشيخوف
١٧٨ - مختارات من الشعر اليوناني الحديث
١٧٩ - حكايات أيسوب
١٨٠ - قصة جاويد
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي
- ت : أحمد حسان
ت : علي عبد الرؤوف البعبي
ت : عبد الغفار مكارى
ت : علي إبراهيم على منوفى
ت : أسامة إسبر
ت : منيرة كروان
ت : بشير السباعي
ت : محمد محمد الخطابي
ت : فاطمة عبد الله محمود
ت : خليل كلفت
ت : أحمد مرسى
ت : مى التمساني
ت : عبد العزيز بقوش
ت : بشير السباعي
ت : إبراهيم فتص
ت : حسين بيومي
ت : زيدان عبد الحليم زيدان
ت : صلاح عبد العزيز محبوب
ت : بإشراف : محمد الجومري
ت : نبيل سعد
ت : سهر المصادفة
ت : محمد محمود أبو غدير
ت : شكري محمد عياد
ت : شكري محمد عياد
ت : شكري محمد عياد
ت : بسام ياسين رشيد
ت : هدى حسين
ت : محمد محمد الخطابي
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : أحمد محمود
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : جلال البنا
ت : حمزة إبراهيم منيف
ت : محمد حمدي إبراهيم
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : سليم عبد الأمير حمدان
ت : محمد يحيى
- كارلوس فوينتس
ميجيل دى ليبس
تاتكريد دورست
إنريكي أندرسون إمبرت
عاطف فضول
روبرت ج. ليتمان
فرنان برودل
نخبة من الكتاب
فيولين فاتويك
فيل سليتر
نخبة من الشعراء
جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو
النظامى الكونجى
فرنان برودل
ديفيد هوكس
بول إيرليش
الخياندرو كاسونا وأنطونيو جالا
يوجنا الأسويى
جوردين مارشال
جان لاکوتير
ا . ن أفانا سيفا
يشعياهو ليتمان
رابندرنات طاغور
مجموعة من المؤلفين
مجموعة من المبدعين
ميفيل دالبيس
فرائك بيجو
مختارات
ولتر ت . ستيس
ايليس كاشمور
لورينزو فيلشس
توم تيتنبرج
هنرى تروايا
نخبة من الشعراء
أيسوب
إسماعيل فصيح
فنسننت . ب . ليتشى

- ١٨٢ - العلف والنبوة و . ب . بيتس
١٨٣ - چان كوكتو على شاشة السينما رينيه چيلسون
١٨٤ - القاهرة .. حالة لا تنام هانز ايندورفر
١٨٥ - أسفار العهد القديم توماس تومسن
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل ميخائيل أنوود
١٨٧ - الأرضة بُدْرَج علوى
١٨٨ - موت الأدب الفلين كرنان
١٨٩ - العصى والصبره پول دى مان
١٩٠ - محاورات كوفوشيبوس كوفوشيبوس
١٩١ - الكلام راسمال الحاج أبو بكر إمام
١٩٢ - سياحتهامه إبراهيم بيك زين العابدين المرافى
١٩٣ - عامل المنجم بيتر أبراهامز
١٩٤ - مختارات من النقد الأنجلو - أمريكى مجموعة من النقاد
١٩٥ - شتاء ٨٤ إسماعيل فصيح
١٩٦ - المهلة الأخيرة فالنتين راسبوتين
١٩٧ - الفاروق شمس العلماء شبلى النعمانى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى إندوين إمري وآخرون
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية يعقوب لاندلوى
٢٠٠ - ضحايا التنمية جيرمى سيبورك
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة جوزايا رويس
٢٠٢ - تاريخ النقد الألبى الحديث جء رينيه ويليك
٢٠٣ - الشعر والشاعرية الطاف حسين حالى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم زلمان شازار
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات لويجى لوقا كافاللى - سفورزا
٢٠٦ - الهيبولية تصنع علماً جديداً جيمس جلايك
٢٠٧ - ليل إفريقيا رامون خوتاسندير
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى دان أوربان
٢٠٩ - السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى سنائى الفرنزوى
٢١١ - فريديان دوسوسير جوناثان كلر
٢١٢ - قصص الأمير مرزيان مرزيان بن رستم بن شروين
٢١٣ - مصر منذ قدم البابليين حتى رحيل عبد الناصر ريمون فلاور
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع أنتونى جيندنز
٢١٥ - سياحته تامة إبراهيم بيك جء زين العابدين المرافى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان صمويل بيكيت
٢١٨ - رايولا خوليو كورتازان
- ت : ياسين طه حافظ
ت : فتحى العشرى
ت : دسوقى سعيد
ت : عبد الوهاب علوب
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : علاء منصور
ت : بدر الديب
ت : سعيد الغانمى
ت : محسن سيد فرجاني
ت : مصطفى حجازى السيد
ت : محمود سلامة علاوى
ت : محمد عبد الواحد محمد
ت : ماهر شفيق فريد
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : أشرف الصباغ
ت : جلال السعيد الحفناوى
ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
ت : فخرى لبيب
ت : أحمد الانصارى
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : جلال السعيد الحفناوى
ت : أحمد محمود هويدي
ت : أحمد مستجير
ت : على يوسف على
ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
ت : محمد أحمد صالح
ت : أشرف الصباغ
ت : يوسف عبد الفتاح فرج
ت : محمود حمدى عبد الفنى
ت : يوسف عبد الفتاح فرج
ت : سيد أحمد على الناصرى
ت : محمد محمود محى الدين
ت : محمود سلامة علاوى
ت : أشرف الصباغ
ت : نادية البنهاوى
ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كانز ايشجورى	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهولوية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ - شعورية كفاى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرايتر	ت : السيد محمد نفاذى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابريل جارتيا ماركت	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض النساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على اليريرى
٢٢٧ - المسرح الإسباني فى القرن السابع عشر	موسى مارديا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيماي	ت : أميد إبراهيم العمرى
٢٣٠ - من الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينز	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سينسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج ١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى منبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافز - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من القموض	وليام إيمسون	ت : هبى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية ج ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبييل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا آديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابريل جرتيا ماركت	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداد فى مصر	ولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	نومنيك فينك	ت : ماجدة أباطة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جودون مارشال	ت : بإشراف : محمد الجوهري
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

- ٢٥٦ - ديكارت
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة
٢٥٨ - الفجر
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمي
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج ٣
٢٦١ - رحلة في فكر زكي نجيب محمود
٢٦٢ - مدينة المعجزات
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة
٢٦٥ - روايات مترجمة
٢٦٦ - مدير المدرسة
٢٦٧ - فن الرواية
٢٦٨ - ديوان شمعن تبريزي ج ٢
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ١
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ٢
٢٧١ - الحضارة الفرجية
٢٧٢ - الأديرة الأثرية في مصر
٢٧٣ - الاستعمار والتأثير في الشرق الأوسط
٢٧٤ - السيدة بريارا
٢٧٥ - د. س. إليته شامز، نفاذ، كتاب مسرحي
٢٧٦ - فنون السينما
٢٧٧ - الجنيت : الصراع من أجل الحياة
٢٧٨ - البدايات
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية
٢٨٠ - من الألب الهندي الحديث والمعاصر
٢٨١ - المفردوس الأعلى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية
٢٨٣ - السهل يحترق
٢٨٤ - هرقل مجنوناً
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامي
٢٨٦ - رحلة إبراهيم بك ج ٢
٢٨٧ - الثقافة والعولة والنظام العالمي
٢٨٨ - الفن الروائي
٢٨٩ - ديوان منجوهري الدامغاني
٢٩٠ - علم الترجمة واللغة
٢٩١ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ١
٢٩٢ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ٢
- ديف روينسون وجودي جروفز
وليم كلي رايت
سير أنجوس فريزد
نخبة
جوردون مارشال
زكي نجيب محمود
إدوارد مندوتا
جون جرين
هوراس / شلي
أوسكار وايلد وصموئيل جونسون
جلال آل أحمد
ميلان كونديرا
جلال الدين الرومي
وليم جيفور بالجريف
وليم جيفور بالجريف
توماس سي ، باترسون
س. س. والترز
جوان آر. لوك
رومولو جلاجوس
أقلام مختلفة
فرانك جوتيران
بريان فورد
إسحق عظيموف
فرانسيس ستونر سوندرز
بريم شند وآخرون
مولانا عبد الحليم شرر الكهنوي
لويس ولبيرت
خوان روافو
يوريبيدس
حسن نظامي
زين العابدين المزاغي
أنتوني كينج
ديفيد لودج
أبو نجم أحمد بن قوص
جورج موانان
فرانشيسكو رويس رامون
فرانشيسكو رويس رامون
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : محمود سيد أحمد
ت : عبادة كحيلة
ت : فاروقان كازانچيان
ت بإشراف : محمد الجوهري
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
ت : علي يوسف علي
ت : لويس عوض
ت : لويس عوض
ت : عادل عبد المنعم سويلم
ت : بدر الدين عروكي
ت : إبراهيم الدسوقي شتا
ت : صبري محمد حسن
ت : صبري محمد حسن
ت : شوقي جلال
ت : إبراهيم سلامة
ت : عنان الشهاوي
ت : محمود علي مكي
ت : ماهر شفيق فريد
ت : عبد القادر التمساني
ت : أحمد فوزي
ت : ظريف عبد الله
ت : طلعت الشايب
ت : سمير عبد الحميد
ت : جلال الحفناوي
ت : سمير حنا صادق
ت : علي الببسي
ت : أحمد عثمان
ت : سمير عبد الحميد
ت : محمود سلامة علاوي
ت : محمد يحيى وآخرون
ت : ماهر البطوطي
ت : محمد نور الدين
ت : أحمد زكريا إبراهيم
ت : السيد عبد الظاهر
ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ - مقدمة للأدب العربي	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكتب	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوي
٢٩٧ - فن النحويين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهواني	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تافايليوه	ت : مصطفى حجازي السيد
٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة برومتيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيري وبهاء جاهين
٣٠١ - أسطورة برومتيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيري ومحمد الجندي
٣٠٢ - فنجنشتين	جون هيتون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطي للتاريخ	جان - فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ - الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ - علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ - الذهن والمخ	انجوس چيلاتي	ت : جمال الجزيري
٣١٠ - يونج	ناجي هيد	ت : محيي الدين محمد حسن
٣١١ - مقال في المنهج الفلسفي	كولنچود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ - روح الشعب الأسود	وليم دي بوز	ت : أسعد حليم
٣١٣ - أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعدي
٣١٤ - الفن كخدم	چيتس مينيك	ت : هويدا السباعي
٣١٥ - جرامشي في العالم العربي	ميشيل بروندينو	ت : كاميلا صبحي
٣١٦ - محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ - بلاغ	شير لايوفا - زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ - الأدب الروسى في السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ - صور دريدا	جايتز ياسيفاك وكريستوفر نوريس	ت : حسام نایل
٣٢٠ - لغة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى بروفنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ - التاريخ الغربى للفن الحديث	دبليوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ - فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ - اللعب بالانار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ - عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كوستين يوسف
٣٢٦ - المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ - مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ - يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ - رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

- ٣٣٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت مارفن شبرد
٣٣١ - عندما جاء السرددين ستيفن جرائ
٣٣٢ - رحلة شهر العسل وقصص أخرى نخبة
٣٣٣ - الإسلام في بريطانيا نبيل مطر
٣٣٤ - لقطات من المستقبل آرثر س. كلارك
٣٣٥ - عصر الشك ناتالي ساروت
٣٣٦ - متون الأهرام نصوص قديمة
٣٣٧ - فلسفة الولاء جوزايا رويس
٣٣٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند نخبة
٣٣٩ - تاريخ الأدب في إيران ج٣ على أصغر حكمت
٣٤٠ - اضطراب في الشرق الأوسط بيرش بيربيرجولو
٣٤١ - قصائد من رلكه راينر ماريا رلكه
٣٤٢ - سلمان وأبسال نور الدين عبد الرحمن بن أحمد
٣٤٣ - العالم البرجوازي الزائل نادين جورديمر
٣٤٤ - الموت في الشمس بيتر بلانجوه
٣٤٥ - الركض خلف الزمن بونه ندائى
٣٤٦ - شعر مصر رشاد رشدى
٣٤٧ - الصبية الطائشون جان كوكتو
٣٤٨ - التصلة الأولى في الحب التركي جا محمد فؤاد كوبريلى
٣٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة آرثر وندرون وآخرين
٣٥٠ - بانوراما الحياة السياحية أقلام مختلفة
٣٥١ - مبادئ المنطق جوزايا رويس
٣٥٢ - قصائد من كفافيس قسطنطين كفافيس
٣٥٣ - الفن الإسلامى في الأندلس (مكتسبة) باسيليو بابين مالدونالد
٣٥٤ - الفن الإسلامى في الأندلس (نباتية) باسيليو بابين مالدونالد
٣٥٥ - التيارات السياسية في إيران حجت مرتضى
٣٥٦ - الميراث المر بول سالم
٣٥٧ - متون هيرميس نصوص قديمة
٣٥٨ - أمثال الهوسا العامة نخبة
٣٥٩ - محاورات بارمنيدس أفلاطون
٣٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة أندريه جاكوب ونويلا باركان
٣٦١ - التصحر : التهديد والمواجهة آلان جرينجر
٣٦٢ - تلميذ باينبرج هاينرش شبورال
٣٦٣ - حركات التحرر الأفريقى ريتشارد جيبسون
٣٦٤ - حدائق شكسبير إسماعيل سراج الدين
٣٦٥ - سام باريس شارل بودليير
٣٦٦ - نساء يركضن مع الذئاب كلاريسا بنكولا
- ت : سامى صلاح
ت : سامية دياب
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : بكر عباس
ت : مصطفى فهمى
ت : فتحي العشرى
ت : حسن صابر
ت : أحمد الأنصارى
ت : جلال السعيد الحفناوى
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : فخرى لبيب
ت : حسن حلمى
ت : عبد العزيز بقوش
ت : سمير عبد ربه
ت : سمير عبد ربه
ت : يوسف عبد الفتاح فرج
ت : جمال الجزيرى
ت : بكر الحلو
ت : عبد الله أحمد إبراهيم
ت : أحمد عمر شاهين
ت : عطية شحاتة
ت : أحمد الأنصارى
ت : نعيم عطية
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : على إبراهيم على منوفى
ت : محمود سلامة علاوى
ت : بدر الرفاعى
ت : عمر الفاروق عمر
ت : مصطفى حجازى السيد
ت : حبيب الشارونى
ت : لىلى الشريبنى
ت : عاطف معتمد وآمال شاوور
ت : سيد أحمد فتح الله
ت : صبري محمد حسن
ت : ثجلاء أبو عجاج
ت : محمد أحمد حمد
ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ - القلم الجريء	نخبة	ت : البراق عبد الهادي رضا
٣٦٨ - المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ - المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ - الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليولا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ - المتصورة الأولى فى الأدب التركى ج٢	محمد فؤاد كويريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ - عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ - كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ - اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ - الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ - الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ - تاريخ الأدب فى إيران ج٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ - المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ - ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ - حديث عن الخسارة	جونتز جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ - أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ - تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ - هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ - القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ - مشترى العشق	محمد على بهزاداد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ - دفاعاً عن التاريخ الألبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ - أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ - مواظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ - من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ - الأرضيات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ - الحافلة الليككية	مايف بينشى	ت : منى الدروبي
٣٩٢ - مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ - فى قلب الشرق	ثروة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ - القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ - أيام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ - السافاك	تقى نجارى راد	ت : محمود سلامة علاوى
٣٩٧ - نيتشه	لورانس جين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ - سارتر	فيليب تودى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ - كامى	ديفيد ميروفتس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ - مومو	مشتايل إنديه	ت : باهر الجوهري
٤٠١ - الرياضيات	زيادون ساردر	ت : محمود عبد المنعم
٤٠٢ - هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : محمود عبد المنعم
٤٠٣ - ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : همد حسن بكر

- ٤٠٤ - تعويذة الحسي ديفيد إبرام
- ٤٠٥ - إيزابيل أندريه جيد
- ٤٠٦ - المستعربون الإنسان في القرن ١٩ مانويلا مانتاناريس
- ٤٠٧ - الألب الإسباني المعاصر بقلم ككابه أقلام مختلفة
- ٤٠٨ - معجم تاريخ مصر جوان فوتشركنج
- ٤٠٩ - انتصار السعادة برتراند راسل
- ٤١٠ - خلاصة القرن كارل بوبر
- ٤١١ - همس من الماضي جينيفر أكرمان
- ٤١٢ - تاريخ إسبانيا الإسلامية ج ٣ إيلفي بروفنسال
- ٤١٣ - أغنيات المنفى ناظم حكمت
- ٤١٤ - الجمهورية العالمية للآداب باسكال كانونفا
- ٤١٥ - صورة كوكب فريدرش دورنيمات
- ٤١٦ - مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر أ. أ. ريتشاردز
- ٤١٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ه رينيه ويليك
- ٤١٨ - سياسات الزمر الحاكمة في مصر الشاذية جين هاثواي
- ٤١٩ - العصر الذهبي للإسكندرية جون ماريو
- ٤٢٠ - مكرو ميچاس فولتير
- ٤٢١ - الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي روى متحدة
- ٤٢٢ - رحلة لاكتشاف أفريقيا نخبة
- ٤٢٣ - إسرءات الرجل الطيف نخبة
- ٤٢٤ - لوائح الحق ولوامع العشق نور الدين عبد الرحمن الجامي
- ٤٢٥ - من ملاووس حتى فرح محمود طلوعى
- ٤٢٦ - الغفاليش وقصص أخرى من أفغانستان نخبة
- ٤٢٧ - بانديراس الطاغية باي إنكلان
- ٤٢٨ - الخزائن الخفية محمد هوتك
- ٤٢٩ - هيجل ليود سينسر وأندريجي كروز
- ٤٣٠ - كانط كريستوفر وانت وأندريجي كليموفسكى
- ٤٣١ - فوكن كريس هيوكس وزوران جفتيك
- ٤٣٢ - ماكياڤلى باتريك كيرى وأوسكار زاريت
- ٤٣٣ - جويس ديفيد نوريس وكارل فلنت
- ٤٣٤ - الرمانسية دونكان هيث وچودن بورهام
- ٤٣٥ - توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زبرج
- ٤٣٦ - تاريخ الفلسفة (مج ١) فردريك كويلستون
- ت : طبية خميس
- ت : حمادة إبراهيم
- ت : جمال أحمد عبد الرحمن
- ت : طلعت شاهين
- ت : عنان الشهاوى
- ت : إلهامى عمارة
- ت : الزواوى بغودة
- ت : أحمد مستجير
- ت : نخبة
- ت : محمد البخارى
- ت : أمل الصبان
- ت : أحمد كامل عبد الرحيم
- ت : مصطفى بدوى
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : عبد الرحمن الشيخ
- ت : نسيم مجلى
- ت : الطيب بن رجب
- ت : أشرف محمد كيلاى
- ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
- ت : وحيد النقاش
- ت : محمد علاء الدين منصور
- ت : محمود سلامة علاوى
- ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
- ت : ثريا شلبى
- ت : محمد أمان صافى
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : حمدى الجابرى
- ت : عصام حجازى
- ت : ناجى رشوان
- ت : إمام عبد الفتاح إمام

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٩٢٩١ / ٢٠٠٢



هذا هو السجل الأول من موسوعة كوبلستون الكبرى في تاريخ الفلسفة الغربية، تقدمها للمرة الأولى إلى المكتبة العربية، فليس هناك - فيما نعلم - كتاب عن تاريخ الفكر الغربي بأسره بمثل هذا الثدر من الاتساع والشمول والعمق. والمؤلف هو فردريك كوبلستون (١٩٠٧-١٩٩٤) الفيلسوف الإنجليزي وعالم اللاهوت الشهير الذي بدأ مشروعه الضخم لإصدار هذه الموسوعة الكبرى ابتداء من عام ١٩٤٦؛ حيث أصدر المجلد الأول الذي تقدمه لك اليوم عن اليونان والرومان في سبعة وأربعين فصلاً، ثم أعقبه المجلد الثاني عن الفترة من أوغسطين حتى ولترسكوت، والمجلد الثالث من وليم الأوكامي حتى سواريز، وهكذا حتى المجلد التاسع الذي انتهى منه عام ١٩٧٥. وقد استغرق في تأليفها ما يقارب ثلاثين عاماً، وسوف تصدر ترجمتها العربية تباعاً بهدف إثراء المكتبة الفلسفية.

فهى موسوعة لا غنى عنها لطالب الفلسفة، بل لكل مثقف.